Das Abendmahl

im

neuen Testament.

Von

Fr. Schultzen,
Lic. theol.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1895.

Das Abendmahl

im

neuen Testament.

Von

Fr. Friedrich **Schultzen,**

Lic. theol.



Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1895.

Inhalt.

Wie überhaupt in der Gegenwart das dogmatische Interesse vom historischen zurückgedrängt ist, so tritt auch in den neusten Controversen über das Abendmahl die Frage nach der Bedeutung des letzten Mahles Jesu in den Vordergrund und die dogmatischen Differenzen in der Abendmahlslehre werden entweder gar nicht berücksichtigt oder doch nur eben gestreift. Der Grund, weshalb das geschieht, ist leicht erkennbar. Jede dogmatische Theorie muss sich nach evangelischen Grundsätzen durch ihr correktes Verhältnis zu dem Evangelium Jesu Christi legitimieren, wie es uns in der Schrift entgegentritt und durch geschichtliche Forschung aus ihr erhoben werden kann. Nun glaubte man lange Zeit, die Schriftlehre von Person und Werk Jesu vollkommen erkannt zu haben, und konnte daraufhin dogmatische Theorieen darüber aufstellen. Jetzt aber sieht man vielfach die frühere Erkenntnis als irrig an und sucht erst nach einem geschichtlichen Verständnis des Evangeliums. Die einen sehen dieses, die andern jenes Moment als die Hauptsache an; die einen wollen die Person Jesu von diesem, die andern von jenem Gesichtspunct aus verstehen und begreifen. Solange nun die Fundamente nicht festliegen, solange das geschichtliche Bild Jesu und seiner Lehre nicht mit einiger Sicherheit klargestellt ist, solange fehlt es den dogmatischen Aussagen, die darauf gebaut sind, an der Zuverlässigkeit und Begründung, welche von wissenschaftlichem Standpuncte aus als unumgänglich notwendig gefordert werden müssen.

Ganz besonders gilt das von der Lehre vom heiligen Abendmahle. Sie verdankt überhaupt ihr Dasein nur dem, was Jesus am Abend vor seinem Tode am Schluss des gemeinsam mit den Jüngern gehaltenen Mahles gethan und gesprochen hat. Jede dogmatische Theorie, die von diesen geschichtlichen Thatsachen absieht oder mit ihnen in Disharmonie steht, schwebt in der Luft und hat keine Berechtigung. Darum kann man es als einen Fortschritt auf dem Wege zu sichern wissenschaftlichen Ergebnissen bezeichnen, dass jetzt vor allem die geschichtliche Frage nach der Bedeutung des Thuns und

Redens Jesu bei jenem letzten Mahle zur Discussion steht und zu lösen unternommen wird.

Freilich muss man sich dabei gegenwärtig halten, dass bei dem deutlich vorliegenden Zusammenhange zwischen der Abendmahlslehre und der ihr zu Grunde liegenden Thatsache auch früher die dogmatischen Forscher jener geschichtlichen Frage, wenn auch zu dogmatischen Zwecken, nachgegangen sind und zu ihrer Lösung nicht zu unterschätzendes beigetragen haben. Ja, auf der andern Seite könnte einem der Gewinn der Concentrierung des Interesses auf die ursprüngliche Handlung Jesu deshalb als zweifelhaft erscheinen, weil man keinen rechten Fortschritt in der Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit sieht. Es sind wohl viele Positionen, die früher festzustehen schienen, zweifelhaft geworden — aber ohne dass sie als unhaltbar erwiesen sind. Neue Gesichtspuncte, die wirklich tiefer in das Verständnis der Sache einführten, sind kaum geltend gemacht. Statt grösserer Einigkeit ist eher grössere Meinungsverschiedenheit eingetreten.

Ergiebt sich daraus einerseits, dass das Zurücktreten des dogmatischen Interesses nicht immer einen Fortschritt in der geschichtlichen Erkenntnis zur Folge hat, so darf man doch andrerseits die Hoffnung hegen, dass auf diese Weise allmählich das Unhaltbare ausgeschieden, das wirklich Richtige sicherer begründet wird; vor allem dass so zunächst einmal alle Momente, die in dem letzten Mahle Jesu hervortreten, wenn auch vielleicht zuerst einseitig, herausgearbeitet werden und damit die Grundlage zu einer geschichtlich richtigen, keine Momente übersehenden, aber sie auch alle in das rechte Verhältnis zu einander stellenden Auffassung geschaffen wird. Die teilweise neben eingeschlichenen Willkürlichkeiten werden mit der Zeit von selbst verschwinden; vor manchen hätte eine gründliche Auseinandersetzung mit früheren Arbeiten, aus deren Zahl besonders die Monographieen von Kahnis, Rückert, Schultz, Lobstein Berücksichtigung verdient hätten, leicht bewahren können.

Grade die einseitige Hervorkehrung richtiger Beobachtungen scheint mir eine Eigentümlichkeit der neueren Untersuchungen von Harnack, Jülicher und Spitta zu sein [1]).

---

[1]) Cf. Harnack, Texte und Untersuchungen VII, 2 Leipzig 1891 S. 117 ff. u. Theol. Literaturzeitung 1892 Sp. 373 ff. (gegen Zahn); Jülicher, theol. Abhandlungen zu Weizsäckers 70. Geburtstag. Freiburg 1892 S. 217 ff. — cf. dazu Theol. Literaturzeitung 1893 Sp. 153 (Schürer); Göttinger gelehrte Anzeigen 1894 V S. 337 f. (Kattenbusch) und Christliche Welt 1893 S. 198 (Reischle); Spitta, zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Göttingen 1893 S. 207 ff. — cf. dazu Theol. Literaturzeitung 1893 Sp. 397 (J. Weiss); Deutsche

Harnack in seiner Abhandlung: „Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin“ kommt auf Grund einer Untersuchung, deren Resultate u. a. von Zahn (Neue kirchliche Zeitschrift 1892 S. 261 ff.), Jülicher und Grafe aufs energischste beanstandet sind, zu der Ansicht, dass durch das Abendmahl das Essen und Trinken geheiligt und für das religiöse Leben fruchtbar gemacht werden solle (man vergleiche dazu die verwandten Aufstellungen Rothes). Ebenso sieht Spitta bei der Feststellung der ursprünglichen Absicht Jesu ganz von der gewöhnlichen Deutung der Abendmahlsworte ab und lässt den Genuss des Messias das für das Mahl charakteristische sein. (Er bringt damit — unter Heranziehung neuer Gesichtspuncte, speciell der Eschatologie — Gedanken zu schärferem Ausdruck, die Thoma 1876 in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (S. 323 ff.) vorgetragen hat.) Umgekehrt steht Jülicher grade dem Essen und Trinken zweifelhaft gegenüber, will in der parabolischen Handlung Jesu — diesen Charakter schreibt er ihr mit Weizsäcker zu — hauptsächlich einen Gedanken, nämlich den des Todes, ausgedrückt finden, dem Geniessen nur möglicher Weise eine Bedeutung beilegen — wohl in Consequenz dessen, was er in seiner Schrift über die Gleichnisreden Jesu hinsichtlich dieser so scharf betont hat, dass nämlich jede Parabel nur eine Pointe habe und lediglich der scharfen Geltendmachung dieses einen Punctes diene. (Zur Negation cf. Paulus, exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien III Heidelberg 1842 S. 519 und Schultz, zur Lehre vom heil. Abendmahl S. 8 Anm. 5).

Eine neue Untersuchung über das Abendmahl im neuen Testament kann sich freilich nicht mit der Beantwortung der Frage begnügen, ob bei jener Handlung wirklich nur eins der genannten Momente von Bedeutung ist, oder ob nicht vielleicht beide, wenn auch das eine mehr, das andere weniger, absichtlich hervorgehoben sind. Denn wie eine Vergleichung der drei aufgeführten Ansichten ergiebt, ist noch immer die Absicht Jesu bei der Feier dieses Mahls nicht so sicher festgestellt, dass man von ihr als von einer sichern Grundlage ausgehen könnte. Sie steht vielmehr im Mittelpunct der Controversen; sie zu bestimmen, muss auch die Hauptaufgabe dieser Untersuchung sein. Alles andere, was noch zu erörtern ist, wird unmittelbar

Literaturzeitung 1894 N. 20 S. 611 (v. Soden). — Zu allen dreien ist zu vergleichen: Haupt, die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Halle 1894, und die vorzügliche Darstellung dieser Theorieen durch Grafe in der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895 Heft 2 S. 101 ff.).

oder mittelbar darauf abzielen. Nur anhangsweise ist noch die Frage nach der Stellung des Abendmahls zu dem Mahl, bei dessen Gelegenheit es gefeiert wurde, zu erledigen.

Die umfangreiche Literatur über den Gegenstand, von Anfang unsers Jahrhunderts bis 1886, ist nach dogmatischen Gesichtspuncten geordnet und besprochen von Schultz, zur Lehre vom heiligen Abendmahl. Gotha 1886. Ausserdem verdient noch Erwähnung: Hermann, der Grundgedanke des heiligen Abendmahls. Theol. Studien aus Württemberg 1883; vielleicht auch Steinmeyer, die Eucharistiefeier und der Cultus (Berlin 1877), eine Schrift, die zwar wesentlich praktischen Zweck verfolgt, aber doch auch exegetisch-dogmatisches Material enthält; an neuerer Literatur (neben den neueren Dogmatiken, bibl. Theologieen u. Commentaren):

W. Brandt, die evangelische Geschichte und die Entstehung des Christentums. Berlin 1894 (nur Symbol der Gemeinschaft).

Grass, das Verhalten zu Jesus nach den Synoptikern. Leipzig 1895 (gegen symbolische Fassung).

Lobstein, la doctrine de la sainte cène. Strassburg 1886 (cf. dazu Theol. Literaturzeitung 1891 Sp. 30 (Schürer)). (Symbolische Handlung).

Lilley, the Lords supper; a biblical exposition. Edinburg 1891.

Gardner, the origin of the Lords supper. London 1893 (mit Heranziehung der Eleusinien).

Haller, Abendmahl und Passahmahl. Theol. Studien aus Württemberg 1887 (Bundesgemeinschaft).

Seyerlen, das Abendmahl im Sinn des Stifters. Zeitschrift für praktische Theologie 1889 (Ein sich gegenwärtig machen Christi im Bilde).

Millard, das Abendmahl des Herrn und die Stellung seiner Jünger dazu. Bonn 1892 (Conferenzvortrag; wesentlich praktisch; neues Passah zur Vermittlung göttlichen Lebens).

v. Zittwitz, das christliche Abendmahl im Lichte der Religionsgeschichte. Brieg 1892 (anticipiertes Totenopfer, die bleibende Gemeinschaft mit dem lebendigen, einst wiederkehrenden Herrn darstellend).

Calaminus, der rechte Sinn der Abendmahlsworte. Reformierte Kirchenzeitung 1891 N. 26 u. 27 (kurzer Aufsatz über Frage 78 u. 79 des Heidelberger Katechismus. Zeichen und Siegel für Mitteilung der Kraft des Todes Christi und wesentliche Vereinigung mit ihm).

Sperl, was empfingen beim ersten Abendmahl die Jünger als donum coeleste? Neue kirchl. Zeitschrift 1891 S. 903 ff. (Referat über rein lutherische Aussagen darüber).

Mensinga, zur Geschichte des Abendmahls. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1893 (eine Erfindung Pauli wegen der Beziehung auf den Tod Jesu).
A. Brandt, die Einsetzungsworte des Abendmahls. Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1888 (Schliessung des Bundes).
Monod, étude évangélique. Revue chrétienne XII, 258—66. Paris 1893.
N. Schmidt, the charakter of Christ's last meal. Journal of the society for biblical literature XI. Boston 1892.
v. Strauss und Torney, Taufe und Abendmahl im Johannesevangelium. Neue kirchl. Zeitschrift 1892 S. 459 ff. (wesentlich mit der Taufe sich beschäftigend).
Zöckler, moderne Abendmahlscontroversen. Evangelische Kirchenzeitung (von Holtzheuer) 1895 S. 108 ff.
Sachsse, in Halte was Du hast. Januar 1895.
Müller, Abendmahl und Bibelkritik. Duisburg 1895.
Kattenbusch, das heil. Abendmahl. Christl. Welt 1895. N. 13—15.

I. Der Wortlaut der Berichte.

Naturgemäss hat die Untersuchung mit der Feststellung dessen zu beginnen, was man als Quellen zu benutzen hat und wie die in ihnen enthaltenen Berichte lauten. Da bedarf es gegenwärtig keines Beweises mehr, dass das Johannesevangelium frühestens in zweiter Linie in Betracht kommen darf und dass die Berichte bei Matthäus (26, 26 ff.); Marcus (14, 22 ff.); Lucas (22, 19 ff.) und Paulus (1. Cor. 11, 23 ff.) der Untersuchung zu Grunde zu legen sind. Ob man dabei der üblichen Gruppierung Marcus, Matthäus — Paulus, Lucas treu bleiben darf, hängt wesentlich von dem Resultat der Untersuchung über den Wortlaut der Berichte ab. Dieser ist bei Matthäus, Marcus und im 1. Corintherbrief ziemlich einhellig überliefert. Die Varianten, die bei ihnen sich finden, sind für den Sinn der Stellen nicht von grosser Bedeutung. Am wichtigsten und schwierigsten ist es, den Lucanischen Text festzustellen. Nach Westcott und Hort's Vorgang wird in allerneuester Zeit meist v. 19b u. 20 gestrichen (so von Schürer, Wendt, J. Weiss, Haupt, Grafe, Grass gegen Jülicher, Spitta). Den Thatbestand, wie er in den Handschriften vorliegt, kann man aus Westcott-Hort, the new testament II Appendix S. 63 f.; Tischendorf ed. VIII major klar erkennen. Vor allem Haupt hat ihn noch einmal mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit dargelegt (cf. auch die Verteidigung Spittas op. cit. S. 295).

Um eine sichere Entscheidung zu treffen, könnte man zunächst auf die Varianten in den Parallelberichten blicken. Da zeigt sich aber gleich, dass hier etwas völlig anderes vorliegt. Dort handelt es sich um den Zusatz einzelner Worte, hier sind $1^1/_2$ Verse in Frage gestellt. Dort ist es zum Teil ganz deutlich, dass der Text in 1. Cor. für die Veränderung massgebend gewesen ist; hier haben wir einen Text, dessen Hauptbestandteile wohl von Paulus stammen, der aber doch wieder in eigentümlicher Weise von ihm abweicht. Zu 1. Cor. 11, 24b u. 25 ist *διδόμενον* hinzugesetzt, das bei Matth. u. Marc. fehlt, und — grammatisch zu *ποτήριον*, logisch zu *αἵματι* gehörig — *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, wofür Matth. und Marc. — teilweise in veränderter Stellung — *τὸ περὶ* bezw. *ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυννόμενον* lesen; die Wortstellung ist leicht verändert; die Aufforderung zur Wiederholung ist beim Becher fortgelassen. Es ist hier also ein völlig neuer Text geschaffen, unter Benutzung von 1. Cor. und Matth.-Marc., und es fragt sich, ob er den Verfasser des Lucasevangeliums oder einen spätern Interpolator zum Urheber hat.

Zunächst ist es unzweifelhaft, dass der kürzere Text schon in verhältnismässig früher Zeit sich findet. Wir haben es hier nicht mit einer der Willkürlichkeiten von cod. D.[1]) zu thun; denn 6 Itala-codices stimmen in der Fortlassung von v. 19b u. 20 mit ihm überein. Zwei von diesen, die v. 17 u. 18 hinter v. 19a gestellt haben, weisen deutlich darauf hin, dass sie eine Erwähnung des Kelchs nach dem Brot erwarteten, sie aber in ihrer Vorlage nicht fanden, so dass sie selbst dem Mangel abhelfen zu müssen glaubten. Ebenso ist es mit syr$^{cur.}$, der die Lage dadurch noch verwickelter macht, dass er v. 19b ohne *διδόμενον*, also vollständig mit 1. Cor. übereinstimmend, bietet und erst für v. 20 v. 17 u. 18 einschiebt. Stellt man nun, mit Haupt, einfach die verschiedenen vorliegenden Lesarten zusammen, und erhebt danach die Frage, wie der ursprüngliche Text gelautet haben muss, wenn gerade d i e s e Varianten vorliegen, so liegt es allerdings nahe, die Lösung des Problems in folgender Weise zu suchen: Lucas hat nur v. 19a geschrieben. Dieser ursprüngliche Text hat sich nur in D a ff^2 i l erhalten. Bald hat man das Bedürfnis gehabt, das, was man vermisste, zu ergänzen. b und e haben sich durch Umstellung zu helfen gesucht; der Syrer hat die Worte beim Brot nach Paulus ergänzt und den fehlenden Becher auch durch Um-

---

[1]) Als Bezeichnungen der Codices und Übersetzungen sind die von Tischendorfs editio VIII critica major des neuen Testaments angewendet.

stellung hineingebracht; der textus vulgatus ist entstanden, indem ein Interpolator Paulus und Marcus frei combinierte, oder wie Grass will, eine in der Gemeindetradition vorgefundene Combination in den Text aufnahm. So hat man eine einfache, gradlinige Entwicklung.

Man könnte versucht sein, dagegen einzuwenden: Es ist übersehen, dass die Codices mit dem kürzeren Text nur eine Gruppe der uns vorliegenden Handschriften bilden, ja dass nicht einmal alle zu dieser Gruppe gehörigen Zeugen den kürzeren Text bieten, z. B. c f $g^{1\cdot 2}$q, von denen c oft mit D ganz allein besondere Lesarten hat. Die grosse Hauptmasse der Codices, die doch wieder in verschiedene mehr oder weniger selbständige Familien zerfällt, steht dieser einen Gruppe gegenüber. Dass auch ihr Text zu ihrer Zeit nicht jung war, sondern bereits eine Geschichte hinter sich hatte, beweisen die kleinen Varianten, besonders in der Wortstellung. Die auffallende Erscheinung, dass alle diese verschiedenen Gruppen denselben Text haben — und zwar nicht in Uebereinstimmung mit Paulus oder einem der andern Synoptiker, sondern in eigentümlicher Verbindung beider Quellen —, lässt sich so nicht erklären.

Aber diese Gründe sind nicht durchschlagend. Dass der Zusatz sehr alt ist, leugnet niemand. Der längere Text könnte also als eine frühe Correktur anzusehen sein, die für viele Abschreiber massgebend geworden ist, weil sie ihnen nach den Parallelen die wahrscheinlichste Lesart zu bieten schien. Grade die vielen Varianten in den letzten Capiteln des Lucasevangeliums, bei denen es sich oft um Weglassung bezw. Zusetzung ganzer oder halber Verse handelt, lassen auf eine frühe Ueberarbeitung dieser Capitel durch Aufnahme alter Glosseme in die Handschriften schliessen (cf. Schürer, theol. Litztg. 1891 Sp. 30). Das vorliegende Problem muss daher zunächst in den Zusammenhang des grössern hineingestellt werden, von dem es ein Teil ist, wie nämlich die Varianten in Luc. 22—24 zu beurteilen sind. Um zu erkennen, was es mit ihnen für eine Bewandnis hat, müssen wir auf eine Reihe derselben näher eingehen. Sehen wir ab von der Einschaltung der Perikope von der Ehebrecherin zwischen Cap. 21 u. 22, wie sie die Gruppe von Minuskeln 13. 69. 124. 346 (cf. Bousset, textkritische Studien Leipzig 1894 S. 83) bietet, dem Fehlen der Worte *εἶπε δὲ ὁ κύριος* in Luc. 22, 31 (*Γαλιλαίαν* in 23, 6), wie es in der Gruppe BLT sah. cop. (cf. Bousset, S. 77—79) vorliegt, so lassen sich ziemlich leicht zwei Classen von Varianten herstellen. Zu der ersten rechne ich die, welche wesentlich in

der Gruppe D it syr cur sich finden, zur zweiten die, welche eine bessere Beglaubigung für sich haben.

A. Die erste Klasse.

I. Zusätze bietet: 1. der cod. Cantabrigiensis.

a. allein:

Luc. 22, 28 καὶ ὑμεῖς ηὐξήθητε ἐν τῇ διακονίᾳ μου ὡς ὁ διακονῶν, οἱ διαμεμενηκότες

23, 42 στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον (so auch acta Pilati)

b. zusammen mit andern Zeugen:

22, 27b οὐχ ὡς ὁ ἀνακείμενος (mit c)

23, 12 ὄντες δὲ ἐν ἀηδίᾳ (mit c)

23, 53 καὶ θέντος αὐτοῦ ἐπέθηκεν τῷ μνημείῳ λεῖθον ὃν μόγις εἴκοσι ἐκύλιον (ähnlich c u. sah.; U. 13. 69. 124 u. a., auch cop. aeth. haben dafür aus den Parallelen bei (Matth. u.) Marc. einen Zusatz herübergenommen).

24, 1 ἐλογίζοντο δὲ ἐν ἑαυταῖς· τίς ἄρα ἀποκυλίσει τὸν λίθον; ἐλθοῦσαι δέ (nach Marc., mit c u. sah.)

23, 36 f. nach teilweiser Veränderung des übrigen ein Zusatz über das Aufsetzen einer Dornenkrone (mit c u. syr cur)

2. Itala-codices fügen zu

22, 27a aceff2il in gentibus quidem qui recumbit, in vobis autem non sic, sed qui ministrat.

22, 32 abceff2ilq et rogate ne intretis in temptationem.

23, 2 bceff2ilq (gat. mm) et solventem legem nostram et prophetas.

23, 5 ce et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptizantur sicut et nos (nec se mundant).

23, 52 c Pilatus autem cum audisset quia exspiravit, clarificavit dominum et donavit corpus Joseph.

23, 48 g1 dicentes, vae nobis quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem (ähnlich das Petrusevangelium in v. 25 cf. Harnack 1. Aufl. S. 10); syr cur liest dafür: vae nobis quae facta sunt; vae nobis propter peccata nostra (cf. auch 23, 25 u. a.).

II. Veränderungen finden sich z. B.

a. in D 22, 27; 23, 42. 45b. 47. 48. 53; 24, 27. 37. 50.
b. in D + syr cur 22, 58; 23, 1.
c. in D + it (= einige Itala-codices) 22, 42. 51; 23, 12. 34—36. 55; 24, 27. 32.
d. in D + syr cur + it 23, 6 (εἰ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὁ ἄνθρωπός ἐστιν). 22 ((οὐδεμίαν αἰτίαν) εὑρίσκω). 24, 6 (ὅσα statt ὡς). 5 u. 13 (im Eingang) u. ö.

III Auslassungen.

22, 19[b] 20 cf. oben in Daff²il—be (syr[cur])

22, 62 καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς (identisch mit dem Schluss von Matth. 26, 75) fehlt in abeff²il.

23, 39 οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς De (l statt dessen Combination aus Parallelen).

23, 54 καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν D

55 καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ D

56 κατὰ τὴν ἐντολήν D

24, 1 ἀρώματα Dabceff²l sah syr[cur]

3 τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Dabeff²l

6 οὐκ ἔστιν ὧδε ἀλλὰ ἠγέρθη Dabeff²l (bis auf ἠγέρθη auch bei Marcion und c fehlend).

7 ἁμαρτωλῶν Dbeff²l u. Marcion (bei a fehlt auch εἰς χεῖρας ἀνθρώπων)

24, 12 ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα καὶ ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός Dabel fu (syr. hierosol.?? Euseb?) Der Anfang von v. 13 dann bei De syr[cur] verändert.

9 ἀπὸ τοῦ μνημείου Dabceff²l arm.

17 περιπατοῦντες syr[cur] abceff²l

20 καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν aff²l

25 τοῦ πιστεύειν D

36 καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν Dabeff²l (= Joh. 20, 19). — GP. 88. 127. 130 cfg¹·² vulg. arm. aeth. u. a. Uebersetzungen fügen noch zu: ἐγώ εἰμι· μὴ φοβεῖσθε (= Joh. 6, 20)

40 καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐπέδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας (nach Joh., der aber statt τοὺς πόδας τὴν πλευράν schreibt) syr[cur] Dabeff²l

51 καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν Dabeff²l (so auch ℵ ursprünglich gegen ℵc)

52 προςκυνήσαντες αὐτόν Dabeff²l

(cf. auch 23, 1. 14. 25. 35. 39; 24, 19. 21. 49 u. a. m.)

B. Aus der zweiten Classe von Varianten.

22, 43 f. vom stärkenden Engel und Blutschwitzen steht ℵ*u.cDFGHKLMQ u. a. (mit asterisci ESVΠ u. a. und syr[p]), abceff²g¹²il q syr[cur] u. andern Uebersetzungen (bezeugt von Justin, Irenäus, Hippolytus, Dionysius Alex. u. a.)

fehlt ℵ[a]ABRT 13. 69. 124 f. u. einigen Uebersetzungen. Hilarius und Hieronymus haben die Verse in vielen Codices nicht gefunden.

23, 17 vom Brauch, am Fest einen Gefangenen loszugeben.
steht ℵ*XΓΔΛ*.... bceff^{2}g$^{1.2}$lq und anderen Uebersetzungen; bei D syr^{cur} aeth. hinter v. 19.
fehlt ABKLT*Π*a fu sah cop.
23, 34^{a} Vater vergieb ihnen!
steht ℵ$^{*u.c}$ACD^{gr2}LQ*XΓΔΠ*....ceff f^{2}l syr^{cur} u. a. Uebersetzungen, bezeugt von Irenäus, Origenes, Constitut. apost. II u. a.
fehlt ℵ^{a} (in Klammern) BD* 38. 435 abd sah cop^{dz}
24, 42 *καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου*
steht EHKM...abfff^{2}lq... syr^{cu} u. a. Uebersetzungen, auch sonst bezeugt.
fehlt ℵABDL*Π*e cop^{dz} Clem. Origenes.
24, 43 *καὶ τὰ ἐπέλοιπα ἐπέδωκεν αὐτοῖς* bei K*Π** 13 min. syr^{cu} u. a. Uebersetzungen, sonst fehlend.
(Varianten in 23, 45; 24, 17 u. ö.) 1)

Um der in Frage stehenden Stelle willen haben wir besonders die Abweichungen der Gruppe D it syr^{cur} ins Auge gefasst. Die unter I und II aufgezählten Fälle beweisen, dass die einzelnen Teile dieser Gruppe (bei der Itala kommen freilich meist nur einige Codices in Betracht) sehr oft eigene Wege gehen. Ihre Zusätze wird niemand für ursprünglich halten, ebenso wenig wird man die in ihnen vorliegenden Varianten anerkennen. Nicht einmal wo eine Lesart bei allen dreien sich findet, haben Westcott und Hort, trotz ihrer Vorliebe für den western text, von ihnen Notiz genommen.

Anders beurteilt man vielfach die Auslassungen. Man könnte das inconsequent finden. Denn wenn jene Gruppe einen Text bietet, der willkürliche Zusätze und Veränderungen ent-

1) Hinsichtlich des syrischen Evangelienpalimpsestes vom Sinai füge ich noch auf Grund der Collationen Wellhausens (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1895, Heft 1) und Zahns (Theol. Literaturblatt 1895, N. 1—3) zu:

Es fehlen im syr^{sin}: Luc. 22, 20 (= cur.). v. 43 f. (gegen cur.) cp. 23, 10—12. 34 (gegen cur.) *ὄξον προςφέροντες* in v. 36 (= cur.)

Zusätze finden sich in 23, 20 wen wollt ihr, dass ich euch losgebe (gegen cur.), v. 37 u. 48 (= cur.).

Sin. = Cur. betr. 22, 39 (auf den Berg, welcher Beth Zaita genannt wird; 23, 17. v. 50 (Stellung der Worte und kleine Textdifferenzen cf. auch syr^{sch}). 24, 1 (Auslassung von *ἀρώματα,* Zusatz von *καί τινες σὺν αὐταῖς*). 24, 13 (freie Uebersetzung: und er erschien zweien von ihnen an demselben Tage, als sie nach einem Dorfe gingen mit Namen Emmaus, das von Jerusalem 60 Stadien entfernt war).

Betr. des Abendmahlsberichts s. u. S. 18 Anm.

hält, warum sollte er nicht auch willkürliche Lücken aufweisen? Seine Unzuverlässigkeit ist ja durch die ersteren hinlänglich erwiesen. Man kann sich auch nicht darauf berufen, dass an den Rand gesetzte Glossen oft in den Text eingedrungen sind. Denn der kürzere Text braucht doch nicht immer der richtige zu sein (cf. auch Bousset op. cit. S. 97). Nicht nur absichtlich, sondern auch zufällig — durch Nachlässigkeit, Eile u. a. — können Worte, Satzteile oder Sätze ausgefallen sein. In einem unzuverlässigen Texte muss man vor allem mit dieser Möglichkeit rechnen. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass im einzelnen Fall auch in ihm das Ursprüngliche bewahrt sein kann, während die bessern Zeugen, durch besondere Einflüsse veranlasst, spätere Veränderungen und Zusätze bieten. Diese Möglichkeit wird bei Luc. 22—24 noch wahrscheinlicher durch die unter B aufgeführten, besser bezeugten Auslasssungen. Ja aus ihnen ergiebt sich, dass es sich hier thatsächlich um eine Ueberarbeitung durch Zusätze handelt.

Am deutlichsten ist das wohl, bei cp. 23, 17 *ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα.* Da dieser Vers, dessen Inhalt man hier — nach Matth. 27, 15 u. Marc. 15, 6 — leicht vermissen konnte, in D syr ^{cur} (auch hier stimmen beide überein) u. aeth. hinter v. 19 steht, erweist er sich als Glosse, die von verschiedenen an verschiedenen Stellen in den Text aufgenommen wurde. Auch die kleinen Zusätze in 24, 42 und 43 *καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου — καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς* sind, schon um ihrer schlechten Bezeugung willen, nicht als ursprünglich anzusehen. Schwieriger ist die Entscheidung in 22, 43 f. *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν . καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο . καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντος ἐπὶ τὴν γῆν.* Hier sprechen die patristischen Zeugnisse für die Verse (schon Justin kennt den in ihnen ausgesprochenen Gedanken). Aber wenn ihr Inhalt auch sehr alt ist, so sind sie doch wohl als früh in den Text eingedrungene Glosse zu betrachten, da sie in zu vielen Codices fehlen und Hilarius und Hieronymus bezeugen, dass das schon sehr früh der Fall gewesen ist [1]).

Am auffälligsten ist das Fehlen des Anfangs von cp. 23, v. 34: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν · πάτερ, ἄφες αὐτοῖς · οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.* Um eine Glosse kann es sich hier nicht handeln, da die Worte nichts bieten, was das vorhergehende

1) Eine ähnliche Glosse, bei der es sich auch um einen Engel handelt, findet sich in Joh. 5, 3 f., wo ℵBCD und eine Reihe von Uebersetzungen den Zusatz nicht haben.

oder das nachfolgende näher erklärt. Man vermisst sie nicht, wenn sie fehlen; freilich durchbrechen sie auch den Zusammenhang durchaus nicht. Aus den andern Evangelien sind sie nicht herübergenommen, da diese nichts ähnliches enthalten. Wenn Hegesipp bei Eusebius Jacobus den Gerechten dieselben Worte sprechen lässt, so ist es sehr wahrscheinlich, das seine Worte dem Ausspruch Jesu nachgebildet sind (ähnlich wie bei Stephanus in der Apostelgeschichte). Ein Grund, weshalb sie fortgelassen sein könnten, ist schwer zu finden. Denn es lässt sich doch wohl kaum annehmen, dass ein Abschreiber daran Anstoss genommen, dass Jesus für die, welche sich des grauenhaften Verbrechens des Messiasmordes schuldig machten, um Vergebung gebeten habe. Dazu ist ihr Fehlen auch weit besser bezeugt, als bei allen in III aufgezählten Fällen. Die wahrscheinlichste Lösung scheint mir die zu sein, dass es sich um ein ἄγραφον handelt, das zuerst an passender Stelle an den Rand gesetzt und dann auch in den Text aufgenommen ist (cf. auch Westcott—Hort II appendix S. 67 f.). Weshalb es grade hierher geraten ist, lässt sich allerdings nicht mehr nachweisen. Daher bleibt die Möglichkeit offen, dass das Auslassen auf Zufall oder Versehen zurückzuführen ist. (So Brandt, evang. Gesch. S. 206.)

Dass bei den besprochenen Stellen die Gruppe D it syr cur nie geschlossen auf der Seite der auslassenden Codices steht, ja dass sie grade da, wo die Hinzusetzung am augenscheinlichsten ist, die fraglichen Worte bietet, ist ein Grund mehr, ihre Zuverlässigkeit nicht zu hoch anzuschlagen. Zur Gewinnung eines sicheren Resultats müssen wir aber noch die unter III zusammengestellten Fälle untersuchen, um zu sehen, wie es sich mit dem Text dieser Gruppe verhält. Hier ist die Entscheidung in vielen Fällen nicht ganz leicht. So schon bei Luc. 22, 62: *καὶ ἐξελθὼν ἔκλαυσεν πικρῶς*. Der Vers stimmt wörtlich mit dem Schluss von Matth. 26, 75 überein. Kann er nun auch zu dem Material gehören, das allen Synoptikern wesentlich identisch ist, so ist doch auch zu beachten, dass Marc. ihn abweichend bietet, vor allem aber, dass auch sonst gar oft Harmonisierungen durch Zusätze aus den Parallelen in den Evangelien sich finden. Also ist letzteres auch hier das Wahrscheinlichere. Dass er nur in Itala-codices — allerdings den besten — fortgelassen ist, spricht nicht dagegen, da sich daraus ergiebt, dass er schon früh gefehlt hat. Allerdings wird dadurch auch die Möglichkeit eröffnet, dass in dem ihnen zu Grunde liegenden Texte ein Versehen vorgekommen ist.

Ziemlich sicher ist es wohl, dass man cp. 24, 6[a] *οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη* als spätern Zusatz anzusehen hat. Beide Parallelen

(Matth. und Marc.) bieten dieselben Worte, wenn auch in verschiedener Reihenfolge. Der Inhalt ist von Lucas schon am Schluss von v. 5 in selbständiger Weise wiedergegeben, so dass v. 6^a nur eine Verdeutlichung enthält. Ein erläuternder Zusatz ist auch wohl τοῦ κυρίου Ἰησοῦ hinter σῶμα in 24, 3. Der Ausdruck ὁ κύριος Ἰησοῦς findet sich sonst nirgends in den synoptischen Evangelien (abgesehen von einigen Varianten). Er müsste schon aus Zufall ausgefallen sein, da kein Grund zur Auslassung vorliegt. — Auch die Ursprünglichkeit der Lästerworte in 23, 39 ist fraglich (οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς). Allerdings wird D hier nur von e und l unterstützt. Da die ἄρχοντες und στρατιῶται besondere Worte gesprochen hatten, so erwartete man auch bei dem κακοῦργος den Inhalt seiner Schmähung zu hören und fügte ihn deshalb hinzu. Das erkennen wir noch deutlich aus l, der statt des textus vulgatus die Worte der Vorübergehenden, wie sie bei Matth. und Luc. stehen, darbietet. Freilich würde sich hier, da die Worte des gewöhnlichen Textes selbständig gebildet sind, eine Auslassung leichter erklären: Aehnliche Schmähungen waren schon zwei Mal ausgesprochen, so konnte der Inhalt der dritten als Wiederholung angesehen und darum fortgelassen werden. In diesem Falle liegt grade in der Fortlassung eine Conformierung mit dem Text der andern Evangelien, die nur zwei Schmähungen inhaltlich berichten, von der dritten aber nur erwähnen, dass sie stattgefunden habe. Lucas hat es vorgezogen, um Harmonie zwischen den drei Lästerungen auch im Aeusserlichen herzustellen, der dritten noch den entsprechenden Inhalt zu geben. — Die Worte ἀπὸ τοῦ μνημείου 24, 9 könnten späterer Zusatz sein, da allenfalls ὑποστρέψασαι genügen würde. Im Zusammenhang sind sie aber schlecht entbehrlich. Mit Sicherheit lässt sich behaupten, dass περιπατοῦντες in cp. 24, 17 ursprünglich ist. Es ist kein Grund ersichtlich, weshalb es hinzugesetzt sein sollte, dagegen konnte es leicht als überflüssig fortfallen. Ebenso steht es mit ἁμαρτωλῶν in cp. 24, 7 und mit καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν in v. 20. Die ἄνθρωποι ἁμαρτωλοί sind die ἔθνη in cp. 18, 32. παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ist in der Leidensankündigung Marc. 9, 31; Matth. 17, 22; Luc. 9, 44 mit ἀνθρώπων, in Gethsemane Marc. 14, 41; Matth. 26, 45 mit ἁμαρτωλῶν verbunden. Es liesse sich ja annehmen, dass ἁμαρτωλῶν ursprünglich als erklärende Glosse zu ἀνθρώπων hinzugesetzt wäre (als solche ist es in der Philoxeniana und einigen Minuskeln auch in Luc. 9, 44 in den Text eingedrungen). Wahrscheinlicher aber ist, dass ein Abschreiber, der die Redensart von Luc. 9, 44 kannte, es nach dem ähnlich aussehenden ἀνθρώπων fortliess.

— Die Erwähnung der *ἄρχοντες* ist Eigentümlichkeit von Lucas; sie werden auch 23, 13 neben den *ἀρχιερεῖς* genannt. Die Worte konnten leicht als überflüssig ausfallen. — Dagegen ist es wieder wahrscheinlich, dass Luc. 24, 12 unter allerdings recht freier Anlehnung an Joh. 20, 5 ff., wo die übereinstimmenden Worte *παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα* von Johannes gesagt sind, später eingeschoben ist. (*ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός*). Freilich darf man sich dafür nicht auf v. 34 berufen, da man hiernach eher den Bericht einer Christophanie erwarten könnte, von der allerdings Johannes nichts weiss. Wenn der Vers im evangeliarium hierosolym. vor der Perikope v. 13 ff., zu der er nicht gehört, am Rande beigefügt ist und in der Perikope 1 ff. im Texte sich findet, so beweist das doch wohl nichts gegen ihn. Und wenn Eusebius v. 10—35 und Joh. 20, 5 ff. als Stellen ohne Parallelen behandelt, so ist das bei den vorliegenden Differenzen jedenfalls auch nicht als unmöglich zu bezeichnen. Da aber immerhin bei Eusebius die Annahme, dass er die Stelle nicht kennt, näher liegt und grade hier eine Hinzufügung sich leichter erklärt als eine Auslassung, so dürften doch D it den ursprünglichen Text haben. (Der Vers steht weder mit dem vorangehenden noch mit dem folgenden in engem Zusammenhange — ähnlich wie cp. 23, 34ª —.) Die Möglichkeit, dass ein sehr flüchtiger Abschreiber von v. 11 gleich zu v. 13 übergegangen ist, bleibt allerdings bestehen. Ebenso wie hier hat wohl der kürzere Text in cp. 24, 36 u. 51 f. den Vorzug vor dem längern. Bei v. 36 *καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν* kann man allerdings zweifelhaft sein. Findet sich der Friedensgruss auch in Joh. 20 öfter (z. B. v. 19), so konnte Lucas ihn doch auch unabhängig davon bieten cf. Luc. 10, 5 f.; Rom. 1, 7 u. a. Briefeingänge (auch 1. Petr. Iud. Apocal.). Dass andere Codices und Uebersetzungen noch ein Wort aus Joh. 6, 20 hinzufügen, liesse sich nur dann gegen den Zusatz verwenden, wenn dieser in jenen fehlte. Er könnte sogar fortgelassen sein, weil man das Erschrecken der Jünger nach dem Friedensgruss unbegreiflich fand. — Man vermisst aber nichts, wenn er fehlt, und die in v. 37 ausgesprochene Meinung, einen Geist zu sehen, erklärt sich leichter, wenn kein Wort Jesu vorangegangen war. Ebenso ist der Zusatz in v. 51 *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* entbehrlich und aus dem Wunsch, mit der Himmelfahrt abzuschliessen, zu erklären. Aus dem gleichen Interesse ist in v. 52 *προσκυνήσαντες* hinzugesetzt (in v. 51 wird unsere Gruppe noch von dem ursprünglichen Text in ℵ unterstützt). Auch v. 40 hat

ursprünglich gefehlt, da er gradezu den Zusammenhang von v. 39 u. 41 zerreisst. Wir haben es in vielen dieser Fälle also in der That mit Glossen und Zusätzen zu thun, ähnlich wie in Joh. 4, 9, wo auch nur ℵ* D it die Worte *οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις* auslassen, und in der schon erwähnten Stelle Joh. 5, 3 f.

Als Resultat ergiebt sich aus dieser Untersuchung, dass die Gruppe D it syr^cur^, obwohl sie an sich keinen Anspruch auf Bevorzugung erheben kann, trotzdem an manchen Stellen den ursprünglichen Text erhalten hat. Daneben hat sie freilich in verschiedenen Fällen ausgelassen, was ursprünglich jedenfalls im Texte stand. Manchmal mussten wir uns für das erstere entscheiden, weil ein Grund für die Fortlassung nicht einzusehen war. Die Möglichkeit eines Versehens oder einer Flüchtigkeit blieb aber dabei offen. Somit bieten die Capitel ein ziemlich compliciertes textkritisches Problem; und für die Entscheidung über cp. 22, 19 f. haben wir wohl einige allgemeine Gesichtspuncte, aber noch nicht viel Positives gewonnen. Nur müssen wir stark mit der Möglichkeit rechnen, dass der kürzere Text der ursprüngliche ist. Diese scheint zur Wahrscheinlichkeit zu werden, wenn wir auf folgendes achten:

1. Was die Parallelen — zu denen in diesem Fall auch 1. Cor. 11 gehört — mehr bieten als der kürzere Text, entspricht dem Zusatz in dem längern, so dass die Annahme nahe liegt, er sei daraus ergänzt.

2. Grade als Combinationen aus verschiedenen Parallelen erwiesen sich manche Glossen; um eine Combination handelt es sich auch hier.

3. Die beiden Ungeschicklichkeiten, die vorliegen: die Auslassung des einen *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (nach dem Kelch) und der incorrecte Anschluss des letzten Participialsatzes wird man lieber einem Interpolator als dem Verfasser des Evangeliums zutrauen.

So wird man, wenn man lediglich die formale Seite ins Auge fasst, zu dem Schlusse kommen, dass der kürzere Text vorzuziehen ist. Nun ist es aber doch ein bewährter Grundsatz in der Textkritik, wenn man zu dem Resultat gelangt ist, dass zwei verschiedene Lesarten von hohem Alter vorliegen, vor allem den Zusammenhang und was er erfordert, zu untersuchen. Denn bei der Frage nach der äusserlichen Wahrscheinlichkeit wird man, um dabei methodisch zu Werke zu gehen, nicht gern mit dem Begriff des Zufalls rechnen und doch steht fest, dass bei jeder Abschrift unabsichtlich Veränderungen und Auslassungen unterlaufen können. Vollends wenn einmal ein Teil flüchtig abgeschrieben ist, werden die besten Combinationen der

Textkritik zweifelhaft. Um also festzustellen, was Lucas wirklich geschrieben hat, müssen wir vor allem den Zusammenhang der Verse ins Auge fassen. Da weist Haupt mit Recht darauf hin, dass v. 17 u. 18 eine vollständige Parallele zu v. 15 u. 16 bilden. Bei v. 15 u. 17 ist dieses auf den ersten Blick nicht so deutlich. Bei v. 16 u. 18 ist es aber unverkennbar: dort sagt Jesus, dass er das Passah nicht mehr essen werde bis zur Zeit der Erfüllung im Gottesreiche; hier, dass er bis zu derselben Zeit vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken würde. Damit sind natürlich auch die vorangehenden, durch sie begründeten Verse als Parallelen erwiesen. Stammen v. 19[b] u. 20 von Lucas her, so haben wir in den folgenden wiederum zwei parallele Glieder, die sich aufs beste an v. 15—18 anschliessen. V. 15—20 enthalten so eine vortrefflich geordnete Gedankengruppe. Sind die betr. Verse dagegen interpoliert, so hat der Interpolator nicht nur diese Gruppe und die zweite Parallele, sondern wahrscheinlich auch die erste geschaffen. Denn dann wird Lucas bei v. 17f. an den Abendmahlskelch gedacht haben, den er aus Marcus und aus der paulinischen Praxis kannte, und so würden v. 17 u. 19 zusammen gehören, nicht aber v. 15f. u. 17f. Nun liegt aber in v. 15f. u. 17f. so deutlich eine Parallele vor, dass die Annahme, sie sei nicht von Lucas selbst beabsichtigt, sondern erst durch den Zufall einer Interpolation hergestellt, sehr schwierig ist. Im Gegenteil ist es doch viel wahrscheinlicher, dass ein Abschreiber die Parallele nicht als solche erkannt, den Kelch in v. 17 für den des Abendmahls gehalten, darum den zweiten Becher fortgelassen und so den Parallelismus zerstört hat. Auch ist doch kaum anzunehmen, dass Lucas über dem ersten Becher, an den er das Wort Marc. 14, 25 anschliesst, den von Marcus allein erwähnten, von eigentümlichen Worten begleiteten vergessen oder ihn mit jenem verwechselt haben sollte[1]). So bleibt nur der eine Ausweg, dass er im Gegensatz zu Marcus und Paulus nur von bedeutsamen Worten Jesu beim Austeilen des Brots berichten wollte. Dass er selbst an dem Trinken von Blut Anstoss genommen hätte, ist unwahrscheinlich; er müsste hier einem judenchristlichen Bericht gefolgt sein, in dem die Worte beim Becher fehlten — für

1) Allenfalls liesse sich noch annehmen, dass er Jesus mit v. 19[a] den einen Teil der Handlung vollziehen und bei dem Anblick des Verräters mit v. 21 sich unterbrechen liesse. Ueber dieser Episode hätte er dann den Kelch ausgelassen. Ebenso unwahrscheinlich wie diese ist die noch verzweifeltere Annahme, dass er das bekannteste Herrenwort nicht berichten zu brauchen geglaubt hätte (Grass).

Judenchristen konnte ja der Gedanke, den sie ausdrücken, Schwierigkeiten bieten. Handelte es sich um Matthäus, so wäre das wohl möglich. Weshalb aber der mit paulinischen Gedanken wohl vertraute Lucas, in dessen Evangelium so geflissentlich die Gleichberechtigung der Juden und Heiden betont wird, grade hier einer judenchristlichen Tradition den Vorzug vor den Berichten des Paulus und Marcus, von denen er wusste, gegeben haben sollte, ist nicht einzusehen [1]).

Durch den Zusammenhang werden also die Verse notwendig erfordert, so dass dem gegenüber kaum in Betracht kommen kann, was durch rein formale textkritische Argumente als das wahrscheinlichere zu erweisen ist. Dass das Zeugnis von D it syr [cur] nicht sonderlich in die Wagschale fällt, haben wir bereits gesehen. Der Einwand, dass der Abschreiber, wenn er an den zwei Bechern Anstoss genommen hätte, den ersten fortgelassen haben würde, ist um des willen hinfällig, weil er natürlich erst, als er den Text von v. 17 f. geschrieben hatte, meinen konnte, vom Abendmahlskelch sei schon die Rede gewesen. Ebenso ist es nicht von vorn herein unwahrscheinlich, dass der Verfasser des Evangeliums, wenn ihm die synoptische und paulinische Form der Abendmahlsworte vorlag, beide combiniert hat — enthält doch das Evangelium neben synoptischer Tradition manche paulinische Gedanken. *τὸ ἐκχυννόμενον* kann, wenn es auch logisch zu *αἵματι* gehört, grammatisch leicht mit *ποτήριον* verbunden sein, weil die ganze Construction *τὸ ποτήριον ἡ διαθήκη* eine inhaltlich schwierige ist. Oder es liegt wie in cp. 20, 27 eine Construction vor, die von den Grammatikern Hypallage genannt wird. Ueber dem Zusatz ist das zweite *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ausgelassen, dessen einmalige Setzung genügte, da es sich um zwei eng verbundene Teile (cf. *ὡσαύτως καί*) eines einheitlichen Aktes handelte (cf. auch Justin. apol. I cp. 66).

Schwierig könnte nur noch erscheinen, dass nicht nur der Kelch, sondern auch die letzten Worte über das Brot fehlen. Nun sind aber die übrig bleibenden die einzigen, welche Matth. und Marc. an dieser Stelle bieten, so dass hier eine durch die Parallelstellen veranlasste Veränderung vorläge. Ausserdem müssen wir nach der obigen Untersuchung die Möglichkeit mit berücksichtigen, dass ein Abschreiber in früher Zeit gegen Ende des Buchs flüchtig gearbeitet hat (vielleicht weil Zeiten der Verfolgung Eile zur Notwendigkeit machten?). Damit würde

1) Die »ebionitischen« Abschnitte, in denen die Armut als an sich wertvoll erscheint, lassen sich doch kaum zum Vergleich heranziehen.

sich auch am einfachsten erklären, weshalb grade diese Capitel so reich an Zusätzen sind: man hatte einen lückenhaften Text und ergänzte nun mehr als nötig und gut war.

Die Geschichte des Textes stellt sich nun freilich nicht so einfach dar wie bei der entgegengesetzten Annahme; aber wo so viele Faktoren zusammenwirken wie bei der Fortpflanzung eines oft abgeschriebenen Textes, ist die einfachste Entwicklung nicht immer die der Wirklichkeit entsprechende, und unerklärlich bleibt auch so nichts. Der ursprüngliche Text enthielt v. 15—20 vollständig. Sehr früh hat ein Abschreiber, durch die synoptischen Parallelen veranlasst, in denen nur von einem Becher und wenig Worten beim Brot berichtet war, vielleicht auch mit aus Flüchtigkeit — aber das braucht man nicht einmal anzunehmen — v. 19^{b} u. 20 fortgelassen. Dieser Text ist in beschränktem Masse weiter verbreitet. Einzelne haben an ihm Anstoss genommen und v. 17 u. 18 hinter v. 19^{a} gestellt, syr^{cur} hat ausserdem v. 19 aus 1. Cor. 11 ergänzt. Diese Ergänzung aus Paulus hat ja in einem Abendmahlsbericht durchaus nichts Auffälliges. Auffällig könnte nur erscheinen, dass syr^{cur} nun in v. 19 mit dem ursprünglichen Lucastext bis auf ein Wort übereinstimmt. Das findet aber seine Erklärung dadurch, dass beide, mehr oder weniger selbständig, 1. Cor. 11 benutzten. Dasselbe zufällige Zusammentreffen liegt vor, wenn man 19^{b} u. 20 nicht für ursprünglich hält, da es sehr unwahrscheinlich ist, dass der Interpolator neben 1. Cor. 11 noch syr^{cur} benutzt hätte [1]).

Die oben hervorgehobenen inhaltlichen Schwierigkeiten machen es also so gut wie gewiss, dass der lucanische Text ursprünglich v. 15—20 umfasst hat. Dann haben wir aber bei

---

1) Dieses Ergebnis wird durch syr^{sin} nicht in Frage gestellt. Ihm hat auch der kürzere Text vorgelegen und er hat ihn so ergänzt: v. 17 u. 18 sind hinter v. 19 gesetzt; v. 19 bietet er vollständig, wie syr^{cur}, ja zu *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ist noch ein dem längern lucanischen Text (*διδόμενον*) entsprechender Zusatz: »den ich hingebe« getreten, zu v. 17 im Anfang: »nachdem sie das Mahl gehalten« (= *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* in 1. Cor. 11, 25 u. Lucas, längerer Text), am Schluss: »dies ist mein Blut, das neue Testament«. Aus dem Zusatz in v. 19 »den ich hingebe« könnte man geneigt sein zu schliessen, dass hier bereits eine durch den längeren Text veranlasste Veränderung vorläge. Durch die aktive Fassung im Sinaiticus und durch den Schluss von v. 17 (beachte das Fehlen des lucanischen *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* und die freie Benützung des paulinischen Textes) wird es aber wahrscheinlich, dass es sich auch hier nur um eine freie Wiedergabe von *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* in 1. Cor. 11, 24 handelt. Der Sin. setzt also nur fort, was der Curetonianus begonnen: den vorgefundenen kürzern Text mit Zusätzen aus dem paulinischen Bericht zu bereichern — wobei er sich allerdings, im Unterschiede von jenem, nicht wörtlich an seine Vorlage hält.

Lucas keine besondere Auffassung vom Abendmahl, sondern können an der Gruppierung der Texte Marcus, Matthäus — Paulus, Lucas festhalten.

II. Der Sinn der Feier.

Welchen Gang unsere Untersuchung weiter zu nehmen hat, ist wesentlich von der Beantwortung der Frage abhängig, ob wir die Abendmahlsberichte im 1. Corintherbriefe und in den Evangelien als historische Urkunden im strengen Sinne ansehen können oder ob wir Grund haben, ihre Glaubwürdigkeit anzuzweifeln. Da es unmöglich ist, diese Frage hier so eingehend zu erörtern, wie es nötig wäre, um zu einem begründeten Resultat zu gelangen, geben wir die Möglichkeit zu, dass die Berichte durch die Abendmahls-praxis und -lehre ihrer Entstehungszeit bedingt sind. Nachdem einmal Versuche gemacht sind, eine Entwicklungslinie vom Abendmahl Jesu bis zu dem der Evangelisten zu construieren, lassen sich diese nicht fortdecretieren, sondern nur durch den Nachweis beseitigen, dass und weshalb dem nicht so sein kann.

Damit ist aber zugleich gegeben, dass wir zunächst nicht fragen können, welches Jesu Gedanken bei jener Feier am letzten Abend vor seinem Tode waren, sondern zunächst feststellen müssen, welche Anschauungen darüber in den neutestamentlichen Schriften vorliegen. Danach müssen wir die Frage erheben, ob nicht seine wirkliche Absicht durch die Apostel getrübt oder vielleicht gar ganz beseitigt ist, und ob die Möglichkeit vorliegt, sie mit Hülfe von Andeutungen, die etwa hier und da im neutestamentlichen Schrifttum sich finden, oder durch Hypothesen, Combinationen, Folgerungen wieder zu finden. Schon die erste Aufgabe erfordert eine eingehende Untersuchung der einzelnen Berichte, da es nicht über allen Zweifel erhaben ist, ob nicht die beiden Gruppen von einander abweichende Vorstellungen bieten. Formell freilich würde die Untersuchung viel einfacher und glatter verlaufen können, wenn wir von vorn herein, wie es bislang meist geschehen ist, das Uebereinstimmende als Eigentum Jesu in Anspruch nehmen oder wenigstens seine Bedeutung zunächst feststellen könnten. Aber abgesehen davon, dass man jetzt wichtige Unterschiede zwischen den verschiedenen Berichten gefunden hat, ist das deshalb unthunlich, weil wir berücksichtigen müssen, dass sowohl das Uebereinstimmende durch die verschiedene Umrahmung eine besondere

Färbung erhalten haben als auch das, was auf den ersten Blick als verschieden erscheint, durch den Zusammenhang ausgeglichen sein könnte, so dass die Unterschiede unter den Berichten sich entweder als grösser oder als kleiner erweisen möchten.

Wo die Untersuchung einzusetzen hat, kann danach nicht mehr zweifelhaft sein. Wenn wirklich schon Veränderungen stattgefunden haben, so wird Paulus bei ihnen nicht unbeteiligt gewesen sein. Ausserdem haben wir im ersten Corintherbriefe, der doch geraume Zeit vor den Evangelien geschrieben ist, die älteste Quelle vor uns. Wenn auch, wie Spitta hervorhebt, sich bis Paulus schon manches geändert haben kann, so doch jedenfalls bis zum Abschluss der synoptischen Tradition in den Evangelien noch viel mehr. Als methodisch falsch könnte man ein Ausgehen von den Worten Pauli nur dann bezeichnen (Jülicher S. 241), wenn man sie von vorn herein mit den Worten und Thaten Jesu identificierte.

1. Der Bericht des Paulus (und Lucas).

Bei dem paulinischen Bericht müssen wir gleich die augenscheinliche Thatsache beachten, dass sein Verfasser nicht die Absicht hat, ein historisches Referat zu liefern, sondern auf die Gestaltung des Gemeindelebens in Corinth einwirken will. Um einer unwürdigen Feier zu wehren, beruft er sich in erster Linie auf die Einsetzung des Abendmahls, die er — natürlich durch Vermittlung der andern Apostel — vom Herrn her empfangen und den Corinthern weiter mitgeteilt hat. Man hat seine Worte in 11, 23 freilich von einem Empfang durch besondere Offenbarung gedeutet (so noch Godet). Es kommt ihm aber nach dem Zusammenhange nicht darauf an, zu sagen, was Jesus ihm offenbart hat, sondern wie die erste Feier des Herrn stattfand und was sie bezweckte. *παραλαμβάνειν* ist nirgends für das Empfangen durch Offenbarung gebraucht (Gal. 1, 12_b nur wegen 12^a), sondern stets für das durch die Tradition vermittelte (1. Cor. 15, 3); *ἀπὸ* weist nur auf den mittelbaren, nicht auf den unmittelbaren Urheber hin. Sollte hier an einen Empfang durch Offenbarung gedacht werden, so musste das deutlich ausgesprochen sein; es ist aber nicht einmal angedeutet (dieses auch gegen die mittelbare Offenbarung Heinricis, deren Zweck man vollends nicht einsieht). Auch eine schriftliche Quelle anzunehmen, hat man keinen Anlass — ob eine solche damals existierte, ist mehr als zweifelhaft; der allgemeine Ausdruck *παραλαμβάνειν* (cf. 1. Cor. 15, 3), der auch in der Profangräcität häufig das Ueberkommen durch Tradition bezeichnet, schliesst die Möglichkeit zwar nicht aus, macht es

aber sehr unwahrscheinlich (gegen Resch, Agrapha S. 178. Texte u. Untersuchungen V, 4. Leipzig 1889). Überhaupt stellt Paulus sich hier gar nicht in Gegensatz zu andern Christen. Es war in Corinth nicht der Versuch gemacht, unter Berufung auf Jesus eine Abendmahlsfeier mit anderem Charakter einzuführen, so dass er hervorheben müsste, von wem er im Unterschiede von andern den Abendmahlsbericht hatte; sondern es waren Misbräuche eingeschlichen, die mit den Thatsachen, um die es sich im Abendmahl handelt, in Widerspruch standen. Um die abzustellen, versichert Paulus, dass er den Corinthern nicht willkürlich erdachtes, sondern vom Herrn selbst herrührendes mitgeteilt habe. Damit ist denn schon gegeben, weshalb er *ἐγώ* so stark betont, obwohl die Corinther die Worte insofern d. h. indirekt auch vom Herrn her empfangen haben. Er will sagen, woher er seinerseits hat, was er ihnen überliefert hat. Weil er der Vermittler des Berichts an die Corinther ist, darum fügt er zum *παρέλαβον* das *ἐγώ* noch ausdrücklich hinzu, und weil er seinerseits in seinem Bericht vom Herrn abhängig war, darum kann er der Gemeinde in diesem Puncte kein Lob spenden (v. 22). Dass das, was er empfangen hat, die Erzählung vom ersten Abendmahl war, ist gegen Haupt festzuhalten, der nach Hofmann (1. Aufl.) [1]) statt dessen Sinn und Charakter des Abendmahls einsetzen möchte, indem er v. 23[b] als selbständigen Satz fasst. Es liegt doch viel näher, *ὅτι* von *παρέλαβον* abhängen zu lassen, ja das *καί* in dem Relativsatz verlangt das sogar (cf. auch cp. 15, 3), und die Wiederholung von *ὁ κύριος* mit dem Zusatz *Ἰησοῦς*, die dagegen sprechen könnte, ist durch den folgenden Bericht über die Einsetzung bedingt, der als wichtig für den Charakter der Handlung zu den Worten Jesu hinzugefügt ist (cf. hierüber und über das Imperfectum *παρεδίδετο* Hofmann 2. Aufl. S. 247 f.). Natürlich will Paulus damit nicht behaupten, dass dieser Bericht wörtlich auf den Herrn zurückgehe. Wenn er sich vielleicht auch an das Ueberkommene teilweise im Ausdruck angeschlossen haben kann, so machen die folgenden Worte doch nur den Anspruch, in ihrem Inhalt von Jesus, in ihrer Formulierung von ihm herzurühren. Die Freiheit, mit der er die Form behandelt, erkennt man besonders deutlich aus dem Schluss von v. 25.

Natürlich können die Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* zu dem gehören, was ihm überliefert war; ja, wenn der Zusatz nicht bei Marcus und Matthäus fehlte, hätten wir

---

1) In der 2. Aufl. hat übrigens Hofmann diese Ansicht selbst widerlegt.

keinen Grund daran zu zweifeln, dass Jesus die Worte gesprochen hätte (anders allerdings Jülicher). Denn wie nahe immer Jesus seine Parusie geglaubt haben mag, eine Zwischenzeit hat er, als er in den Tod ging, sicher angenommen. Da konnte er allerdings wohl hoffen, dass die Seinen ihn während dessen nicht vergessen würden. Aber er hätte die Menschen, und auch seine Jünger schlecht kennen müssen, wenn er es für überflüssig gehalten hätte, die heilsame Erinnerung an ihn mit einer bestimmten Handlung so zu verknüpfen, dass sie letztere nicht begehen konnten, ohne seiner zu gedenken. — Da nun aber die Worte bei Marcus und Matthäus fehlen, und kein Grund zu ihrer Auslassung sich finden lässt, wird Jesus sie kaum gesprochen haben. Die gewöhnliche Annahme, in den Evangelien stände die liturgische Formel, zu der die Worte nicht passten, bei Paulus dagegen der historische Bericht, lässt sich nicht halten, weil das Vorhandensein einer liturgischen Formel in jener Zeit sehr unwahrscheinlich ist, ja durch die Differenzen in der Form der Einsetzungsworte und durch die Art der Beweisführung bei Paulus (ohne Rücksichtnahme darauf, dass der Charakter der Handlung bei ihrer Feier selbst zum Ausdruck kommt) ziemlich ausgeschlossen ist[1]. — Der in den Worten ausgesprochene Gedanke kann nach der Versicherung in v. 23 natürlich keine Erfindung Pauli sein. Ja es ist mir zweifelhaft, ob Paulus ihn grade so formuliert haben würde. Nur dass er direkt unpaulinisch sei und mit sonstigen Vorstellungen Pauli in Disharmonie stände, wird man nicht mit Grund behaupten können. Denn wenn Paulus auch in Christus den lebendigen Herrn sieht, der objectiv den Seinen stets nahe ist, so kommt es hier eben auf die subjective, heilsame Vergegenwärtigung an, die durch ersteres keineswegs ausgeschlossen ist, und so geistlich sind die Christen für ihn noch nicht, dass die Thatsache der Gegenwart Christi bei den Seinen bei ihnen die Erinnerung an ihn immer lebendig erhielte. — Dennoch scheint mir bei der Lebendigkeit des paulinischen Glaubensbegriffs, der eine stete Vergegenwärtigung Jesu einschliesst, sich alles leichter zu erklären, wenn Paulus damit nicht von sich aus den Zweck der Feier bestimmt, sondern von den andern Aposteln gehört hat, dass sie nach Jesu Willen *εἰς τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ* begangen werden sollte. Auch wenn die Form durch das לזכרון in Exod. 12 bestimmt ist, liegt die Sache meines Erachtens nicht anders. Allerdings muss man

1) Dies auch gegen die neueste Verteidigung der Worte durch Kattenbusch in der christl. Welt. Der ihr zu grunde liegenden richtigen Voraussetzung muss m. E. in anderer Weise Genüge geschehen.

zugestehen, dass sich mit Sicherheit nicht ermitteln lässt, ob die Worte von Paulus oder schon in der Urgemeinde so fixiert sind.

Dagegen scheint mir der Zusatz *ὁσάκις ἂν πίνητε* ziemlich deutlich zu beweisen, dass Paulus die Einsetzungsworte frei wiedergegeben hat. Gewöhnlich wird er als Wort Jesu aufgefasst. Dann besagt er — nach dem einfachsten Sinn der Worte —, dass jedes Trinken in der Art geschehen soll, wie Jesus hier den Becher reicht, und dazu dienen soll, sein Gedächtnis bei den Jüngern lebendig zu erhalten. Denn wenn man *τοῦτο τὸ ποτήριον* ergänzt, kann man nicht ohne weiteres den Schlusskelch des Mahls darunter verstehen, und sonst ist der Satz überflüssig, da der Kelch erst dadurch *τοῦτο τὸ ποτήριον* d. h. *τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου* wird, dass sie das Thun Jesu wiederholen. Nun hat aber Paulus hier eine bestimmte gemeindliche Feier im Auge; somit kann er nicht jedes Trinken als zu Jesu Gedächtnis geschehend hinstellen wollen; ebenso ist es unwahrscheinlich, dass er hier unbewusst eine mit der empfohlenen Praxis disharmonierende Auffassung vom Abendmahle uns aufbewahrt habe, da die Worte nicht den Anspruch erheben, wörtliches Citat zu sein. So bleibt nur eine dreifache Möglichkeit: entweder die Worte beziehen sich auf jeden Becher, der bei dem Mahle umhergereicht wird — dagegen lässt sich nur geltend machen, dass ein wiederholtes Reichen des Bechers nicht erwähnt ist und dass *ὁσάκις* in v. 26 auf ein anderes Verständnis der Worte hinweist: wegen *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* muss es sich da auf die einzelnen Feiern beziehen — oder das *πίνειν* ist als gemeinsames Trinken der Jünger gedacht — das hätte aber ausdrücklich gesagt werden müssen, da für das einfache *πίνειν* die Bedeutung: »ein *συμπόσιον* halten« nicht zu belegen ist — oder endlich die Worte sind von Paulus frei formuliert, ohne dass auf ihre Stellung zu *τοῦτο ποιεῖτε* Rücksicht genommen ist —, um besonders hervorzuheben, dass jedes Trinken nach dem Essen des Brots zu Jesu Gedächtnis geschehen soll. Der Zusatz hat dann den Zweck, dafür zu sorgen, dass niemals ein solches Trinken stattfindet, ohne dass des Herrn Gedächtnis dabei erneut würde — und das ist eben um deswillen gesagt, weil in Corinth das Gegentheil vorgekommen war. Die letztere Fassung wird durch v. 26 nahe gelegt, der grade das *ὁσάκις ἂν πίνητε* begründet. An sich bedarf der Befehl Jesu keiner Begründung — eine Motivierung oder erläuternde Erklärung muss aber *γὰρ* einführen; es einfach mit *ὥστε* gleichzusetzen, geht nicht an —; ausserdem macht die Autoritätsstellung, die Jesus für Paulus einnimmt, es nicht grade sehr wahrscheinlich, dass er noch die Berechtigung seiner Worte nachgewiesen haben sollte. Nun hat er aber bei der

Formulierung des Schlusses seinen Blick schon auf die vorliegenden Verhältnisse gerichtet und da kann er allerdings recht wohl einen Grund hinzufügen, weshalb sie immer, ohne Ausnahme, die Feier zu Christi Gedächtnis wiederholen sollen: sie verkünden damit jedes Mal, durch die That, den Tod des Herrn, bis dass er kommt. Enthalten so die Schlussworte eine Mischung von paulinischem und überkommenem Gut, so werden wir dasselbe für den ganzen Bericht annehmen dürfen: Paulus hat die ihm überlieferte That und Absicht Jesu in freier Form wiedergegeben, natürlich ohne sie in bewusster Weise zu verändern (cf. v. 23).

Nach seiner Darstellung hat Jesus in der Nacht des Verrats zuerst ein Brot genommen, es nach einer Danksagung gebrochen und dann gesagt: Dies ist mein Leib, der Euch zu gut kommt. Dieses thut zu meinem Gedächtnis. Umständlich und feierlich wird damit beschrieben, was Jesus gethan hat. Dass es sich um eine Stiftung für die Zukunft handelt, ergiebt sich schon hieraus, vor allem aus den letzten Worten ganz deutlich, wenn dadurch auch nicht ausgeschlossen ist, dass die Handlung auch damals, in der Nacht des Verrats, für die Jünger von grosser Bedeutung gewesen ist. Zu seinem Gedächtnis, um seine Person, natürlich nicht in ihrer äussern Gestalt, sondern in ihrem innern Gehalt, als Trägerin seines Werks, in ihrer Bedeutung für die Jünger, sich nachdrücklich wieder in das Gedächtnis zurückzurufen, sollen sie wiederholen, was Jesus damals that. Tieferes in das *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* hineinzulegen, sind wir nicht berechtigt. Gewiss liegt darin auch ein Bekenntnis zu ihm, aber das legen sie schon damit ab, dass sie überhaupt seinem Befehle durch die Wiederholung der Feier nachkommen. Die Hauptsache ist, dass damit die ganze Heilandspersönlichkeit Christi mit allem, was sie wertvolles für die Jünger hatte, ihnen lebendig wieder vor Augen treten sollte. Führt der Umstand, dass Jesus hier für die Zeit nach seinem Tode einen Auftrag giebt, mit Notwendigkeit darauf, dass er dem Tode ins Angesicht schaut, so gehört dieser Tod, zumal bei der Bedeutung, die Paulus ihm wie sonst so auch in unseren Versen zuschreibt, natürlich auch zu dem, was mit der Person Jesu ihnen wieder lebendig gegenwärtig werden soll (cf. auch Pauli eigene Auslegung in v. 26, wonach die Feier eine Verkündigung des Todes Jesu durch die That ist).

Das, was zu Jesu Gedächtnis geschehen soll, ist nach v. 24 u. 25 nicht nur das Essen und Trinken, sondern auch das, was Jesus gethan hat — in entsprechender Wiederholung (vor allem das Brechen und Danken). Dieses Thun Jesu ent-

hält in seinem ersten Teil nichts besonderes. Auch wenn die synoptische Darstellung der Speisungen des Volks (Marc. 6, 41 ff.; 8, 6 ff. und die Parallelen) durch das Abendmahl beeinflusst sein sollte, könnte man doch aus dem bekannten Brauch des Brotbrechens beim Passahmahl seitens des Hausvaters schliessen, dass dieser auch sonst wohl den Hausgenossen die Speise zuteilte, ganz abgesehen davon, dass ihm seine Stellung als solche schon das Recht gewährte. Zum Zweck des Zuteilens der Speise wurde aber das Brot gebrochen, wie Spitta mit Recht hervorhebt (so übrigens schon vor ihm u. a. Hofmann, Thomasius). Stellen wie Klagelieder 4, 4 עוללים שאלו לחם פרש אין להם; Jes. 58, 7 הלא פרס לרעב לחמך; Jerem. 16, 7, wo der masorethische Text פרס ohne לחם bietet, beweisen das aufs deutlichste. In der Uebersetzung der Septuaginta ist durch *ὁ διακλῶν* (Threni), *διάθρυπτε* (Jes.) das Durchbrechen beim Zerteilen noch besonders betont, ohne dass der Sinn dadurch verändert wäre (nur bei Jerem. steht das einfache *κλᾶν*). Das dem Brechen vorhergehende Danksagen war auch sonst grade beim Brot üblich (cf. Berachot VI, 5). Die Stellung beider Akte zu einander ist natürlich gleichgültig, da Jesus kein Pedant war (gegen Spitta, der daraus Consequenzen zieht). Für uns wäre es freilich auffällig, wenn jemand während eines Mahles über einer bestimmten Speise ein besonderes Dankgebet spräche. Aber abgesehen davon, dass das *εὐχαριστεῖν* grade als für die künftigen Feiern vorbildlich geschehen sein könnte, war es nach den Rabbinen jüdischer Usus, beim Brot auch im Verlauf des Mahls einen Lobpreis Gottes zu sprechen (cf. die Vorschriften in Berachot VI, 5 und das Passahritual der Mischna im Tractat Pesachim). Das Charakteristische der Handlung liegt also lediglich in den sie begleitenden Worten: *τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.* In ihnen liegen auch die hauptsächlichsten Schwierigkeiten. Es fragt sich, was *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* sagen soll; in welchem Sinne Jesus von seinem Leibe spricht; wie die Gleichsetzung von Brot und Leib zu fassen ist.

Der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (mit Artikel) kann keine Einschränkung enthalten; er ist vollständig einem Relativsatze an Wert gleich und es kann sich nur darum handeln, ob die damit dem Leibe zugeschriebene Bedeutung ihm nur im Abendmahl eignet, so dass er als im Abendmahl gereichter ihnen zu gute kommt (so Luther einmal ironisch 1527 in der Schrift »Dass diese Worte noch feststehen etc.«), oder ob die Worte eine dem Leibe an sich eignende Qualität zum Ausdruck bringen, wie die Handschriften es nach ihren Lesarten *κλώμενον, διδόμενον, θρυπτόμενον* teilweise auffassen. Der Wortlaut erlaubt nötigen-

falls beide Erklärungen, auch die Parallele mit dem Kelch führt nicht mit Sicherheit weiter. Nur würde man erwarten, dass nicht so allgemein, ohne jede Einschränkung, der Leib als *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* bezeichnet wäre, wenn die Aussage nur für den einen Fall Geltung hätte; ferner ist es auffällig, dass Jesus, indem er den Jüngern etwas giebt, das seinen Leib darstellt oder mit ihm identisch ist, und damit schon andeutet, dass sie den Nutzen des Genusses haben sollen, — denn weshalb hätte er ihnen denselben sonst gegeben? — dasselbe noch mit so allgemeinen, gar keinen speciellen Nutzen angebenden Worten sagt. Ausserdem liegt es für jeden, der die paulinische Auffassung von der Bedeutung des Todes Christi kennt, auf der Hand, dass auch bei dem *σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* an den Leib, der durch seine Dahingabe in den Tod den Jüngern Segen bringt, zu denken und der specielle Sinn der allgemeinen Aussage so zu bestimmen ist, wie die Handschriften es teilweise thun.

Damit ist denn schon entschieden, in welchem Sinne Jesus hier von seinem Leibe redet. Es ist nicht der Leib in der Weise als Organ der Persönlichkeit gedacht, dass Jesus hiermit andeuten wollte, dass er beständig in der Mitte seiner Jünger bliebe. Gegen diese Auffassung Weizsäckers ist schon mit Recht der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, das Verzehrtwerden dessen, was bleiben soll, die auf der Hand liegende und durch die Thatsachen bewiesene Unmöglichkeit, dass die Jünger das so verstehen konnten, die Incongruenz mit den Worten bei dem Kelch geltend gemacht (cf. auch Jülicher p. 242). Für Paulus ist die Gegenwart Christi bei den Seinen durch sein *πνεῦμα*, nicht aber durch sein *σῶμα* vermittelt (cf. besonders Rom. 8, 9—11, wo allerdings, wie gewöhnlich bei ihm, das Verhältnis der Person Christi zum einzelnen ins Auge gefasst ist). Ueberhaupt gebraucht er *σῶμα* höchstens von dem Organ, durch welches die Person, sich bethätigt, Rom. 12, 1; 2. Cor. 5, 10, nicht aber im Sinne von Person, Persönlichkeit selbst. Denn wenn er 2. Cor. 10, 10 von der *παρουσία τοῦ σώματος* spricht, so denkt er an die leibliche Anwesenheit im strengen Sinne. Sonst bildet *σῶμα* geradezu den Gegensatz zu *πνεῦμα* (cf. 1. Cor. 5, 3 *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν τῷ πνεύματι*; Rom. 8, 10); höchstens erscheint es als *ναὸς τοῦ πνεύματος* (aber nicht des eigenen Geistes)[1]. Auch an die Gemeinde, das corpus Christi

---

1) In der Septuaginta kommt *σῶμα* allerdings einige Male in der Bedeutung von Person vor (z. B. Nehem. 9, 26; Ezech. 23, 35; Gen. 36, 6); im neuen Testament findet es sich nie so; an unserer Stelle ist es durch den Zusammenhang vollends ausgeschlossen.

mysticum, wie man sie nach Eph. 5, 32 genannt hat, ist nicht zu denken. Wohl wird diese ja im neuen Testament in zwiefacher Hinsicht Christi Leib genannt: im Epheserbrief, insofern er ihr Haupt ist und sie der durch das Haupt bestimmte, mit ihm innigst verbundene Organismus; im ersten Corinther- und Römer-brief, insofern sie einen sittlichen Organismus von Persönlichkeiten bildet, der Christo angehört, von seinem Geist beseelt ist und so in gewisser Weise Christum darstellt (cf. 1. Cor. 12, 12 *οὕτως καὶ ὁ Χριστός*). Aber daraus, dass letztere Anschauung 1. Cor. 12, 12. 27 vorliegt, und cp. 10, 17 mit dem Abendmahl in Verbindung gebracht ist, kann man doch nicht einfach schliessen, dass sie auch in den Abendmahlsworten sich finden muss. Der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* macht es unmöglich und die Stelle cp. 10, 17 beweist es nicht, wie später zu zeigen ist. — Vielmehr handelt es sich in 1. Cor. 11, 24 um den Leib, den Jesus am Kreuz für die Seinen dahin giebt: es ist der Fleischesleib, an dem das Gericht des Todes vollzogen wird. Obwohl er hier nicht als Form oder Stoff wie *σῶμα* in 1. Cor. 15, 35 ff. in Betracht kommt, sondern als Vermittler der Hingabe der Person Christi in den Opfertod, ist er doch nicht mit der Person identisch, so dass beide mit einander vertauscht werden könnten.

So bleibt denn nur noch die dritte, schwierigste Frage übrig, wie die Gleichsetzung von Brot und Leib Jesu zu verstehen ist. Wüssten wir nicht schon, dass das Brechen einen bestimmten Zweck hat, so würde sich uns aus dem ersten Teil der Einsetzungsworte eine ganz einfache symbolische Handlung ergeben. Von einem Essen ist hier gar nicht die Rede. Es wird nur ein Brot nach einer Danksagung gebrochen und als Christi Leib bezeichnet. So könnte Sinn und Absicht Jesu — in Analogie zu so mancher prophetischen symbolischen That (cf. die ausführliche Begründung bei Rückert und Lobstein) — lediglich die sein, in einer symbolischen Handlung den Jüngern, in Anbetracht des bei ihnen vorliegenden Mangels an Verständnis für das Leiden des Messias, recht eindrucksvoll und deutlich vor Augen zu stellen, dass er zu ihrem Heile in den Tod gehen würde. Wie Jeremias cp. 19, 10 durch das Zerbrechen des Kruges die Zerstörung von Volk und Stadt darstellt, so Jesus durch das Brechen des Brots die gewaltsame Zerstörung seines Leibes und Lebens. Nun sahen wir aber, dass das Brechen Mittel zur Austeilung zum Essen ist, und auch aus v. 26 ff. ergiebt sich, dass das Essen bei der Handlung ein notwendiges Moment ist. Dann erhält man aber eine compliciertere Symbolik. Denn man kann nicht mit Jülicher sagen, dass das Gegessenwerden als natürliche Bestimmung des

Brotes hier ohne Bedeutung sei. Liegt in dem Brechen bereits die Absicht der Verteilung zum Essen, so entspricht auch das Essen dem Zweck Jesu und ist von ihm mit gewollt. Man müsste sonst schon mit dem Heidelberger Dr. Paulus annehmen, Jesu sei gelegentlich des Zerbrechens eines Brots die Parallele mit seinem Tode aufgefallen und da habe er diesem Gedanken Ausdruck gegeben. Der Apostel Paulus fasst es entschieden anders auf, da er, wie wir sahen, einen feierlicheu mnemonischen Ritus von Jesus eingesetzt sein lässt, bei dem das Essen nicht ohne Bedeutung ist.

Darum müssen wir die von Lobstein und schon vielen vor ihm vorgeschlagene Combination zweier symbolischen Bedeutungen ins Auge fassen und auf ihre Möglichkeit hin prüfen. Wir sehen dabei zunächst von allen andern Momenten ab, die ausserdem noch in der Handlung liegen sollen. Wenn Lobstein in dem Brechen des Brots durch Christum angedeutet findet, dass sein Tod Selbstopfer ist und darum heilsam, oder Schürer die Notwendigkeit des Todes (das Brot muss zum Zweck des Genusses gebrochen werden), so wird man ja zugeben können, dass das alles ganz richtige Aussagen sind und dass darum die Parallele zwischen der Handlung und der Wirklichkeit noch viel weiter reicht als nach Jesu ureigenster Absicht. Ja man wird auch hier die Weisheit Jesu bewundern können, die das Bild so wählt, dass es dem Auge, das es hinterher betrachtet, eine Fülle von Beziehungen darbietet, die man auf den ersten Blick gar nicht wahrnimmt. Dass aber Jesus nach Pauli Bericht um dieser Beziehungen willen das Bild gewählt habe, wenn er eine symbolische Handlung vornahm, ist kaum anzunehmen. Denn, wie Jülicher von den Gleichnisreden in vieler Hinsicht mit gutem Recht hervorhebt: bei all solchen Parabeln kommt es vor allem auf den Gedanken an, um des willen sie gebraucht sind; die andern Parallelen sind Nebensache. Darum ist es von vornherein eine Schwierigkeit, dass hier nur zwei symbolische Beziehungen vorliegen und der symbolisierte Gedanke ein complicierter sein soll. Aber an sich ist diese Schwierigkeit allerdings noch nicht unüberwindlich. Es fragt sich, ob die Combination leicht verständlich ist, so dass die, denen sie galt, sofort erkennen konnten, was damit gemeint war. Das erste, was in jener Handlung dargestellt sein soll, wäre das Zerstörtwerden des Leibes am Kreuze, symbolisiert durch das Brechen des Brotes. Dass beides sich wirklich correspondieren kann, haben wir bis jetzt vorausgesetzt und können es auch weiter thun; denn wenn Christi Leib auch nicht wirklich in Stücke zerbrochen ist (Spitta), so ist das mit Volk und Stadt in Israel auch nicht

in der Weise geschehen wie mit Jeremias Krug cp. 19, 10 f. (cf. dazu auch Schultz, op. cit. S. 106 Anm.). — Das zweite wäre das Aneignen oder Hinnehmen der That Jesu, das durch das Essen abgebildet ist. Auch hierbei handelt es sich um eine naheliegende Symbolik, die durch Joh. 6 in gewisser Weise bestätigt wird. Beide Vorstellungen lassen sich aber nicht unmittelbar combinieren, sondern nur unter zu-Hülfe-nahme von Vermittlungen. Zur Speise dargeboten wird das Symbol des Leibes Jesu; nun denkt aber niemand daran, dass das Symbol innerlich angeeignet werden soll; ja auch den im Tode gebrochenen Leib Jesu kann man sich nicht aneignen, geistig in sich aufnehmen; allenfalls kann man von gläubiger Aneignung des Todes Jesu sprechen, eigentlich nur von der der Bedeutung und Frucht seines Todes. Diese Zwischengedanken sind aber nicht so selbstverständlich, dass man die symbolische Handlung auch ohne sie verstehen könnte; im Gegenteil diese wird ohne ausdrückliche Hervorhebung der Vermittlungen unverständlich. Denn man muss sich immer wieder klar machen, dass eine symbolische Handlung nicht den Zweck hat, Rätsel aufzugeben und den, dem sie gilt, aufzufordern, möglichst viel in sie einzutragen, sondern dass sie Gedanken des sie vollziehenden klar und anschaulich, eindringlich und mit Nachdruck vorführen will. Man vergleiche diese symbolische Handlung nur einmal mit einer der alten Propheten, so erkennt man leicht, dass bei diesen sich niemand dem Verständnis ihres Thuns entziehen kann, während bei Jesu hier grade das umgekehrte der Fall wäre.

Handelt es sich überhaupt um eine symbolische Handlung — in den Worten Pauli in v. 24 spricht nichts dagegen —, so muss man bei der Parallele zwischen dem Brechen des Brots und dem Zerstörtwerden des Leibes Christi vor allem auf die Bedeutung des Brotbrechens achten, die den Jüngern bekannt war und ihre Auffassung von der Handlung bestimmen musste, nämlich dass es Mittel zum Zweck des Austeilens, des Zuwendens des Brotes ist. Das Zerbrechen des Kruges bei Jeremias will allerdings nicht mehr sagen, als dass die Stadt vernichtet wird; denn der Topf hat mit dem Zerbrechen das Ende seiner Bestimmung erreicht, er ist hinfort unbrauchbar. Das Brot aber wird umgekehrt durch das Zerbrechen grade der Erreichung seines Zwecks, den Menschen zur Nahrung zu dienen, entgegengeführt. Das tertium comparationis ist also dieses: wie das Brot gebrochen wird, den Menschen zu gut (um von ihnen genossen zu werden), so wird auch Jesu Leib gebrochen, den Seinen zu gut (um ihnen Segen zu bringen). Was Jülicher S. 244 nur möglicher Weise bei Marcus in dem Worte

λάβετε angedeutet findet, ist also schon sicher im Begriff κλᾶν enthalten. Dass es Jesus grade auf den Segen seines Todes ankam, spricht er nach Paulus mit aller Deutlichkeit durch den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν aus. Aber auch ohne diese Worte war der Sinn der symbolischen Handlung dem unmittelbar verständlich, der wie die Jünger die Bedeutung des Brotbrechens kannte. Uns liegt er ferner, weil wir nur noch den biblischen Terminus: »Brich dem Hungrigen Dein Brot« gebrauchen, sonst aber bei der veränderten Art des Austeilens für dieses andere Ausdrücke anwenden. — Das Darreichen zum Essen ist bei dieser Auffassung natürlich ein notwendiges Moment, da damit grade der Zweck des Brechens verwirklicht wird. Das Essen selbst aber hat nur die Bedeutung, dass es die der Natur des Brots entsprechende Art ist, wie dieses den Menschen zu gut kommt. Es liegt, so notwendig es auch zum Verständnis der Symbolik war, insofern ausserhalb der symbolischen Handlung Jesu, als es nicht seinerseits symbolische Bedeutung hat. Der Zweck des Thuns Jesu wäre danach: den Jüngern zu versichern, dass er zu ihrem Heile in den Tod geht. Die Wiederholung soll ihnen grade auch die Heilsbedeutung seines Todes immer wieder vor Augen stellen (cf. oben zu εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).

Bisher haben wir die Handlung lediglich als symbolische aufgefasst. Nun müssen wir uns aber, in Anbetracht der thatsächlich vorliegenden Controverse, die Frage ausdrücklich vorlegen, ob Jesus nach dem paulinischen Bericht die Handlung lediglich als solche gedacht hat oder ob ihm das Symbolische nur ein Moment neben anderen ist. Endgültig wird sie sich erst erledigen lassen, wenn wir auch den zweiten Teil des Berichts untersucht haben; dennoch empfiehlt es sich, gleich hier auf das hinzuweisen, was über das rein Symbolische hinausführen könnte. In den Einleitungsworten finden wir nichts, das hier von Bedeutung wäre. Auch in den Worten τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα ist nicht ausgesprochen, ob die Gleichsetzung von Brot und Leib eine vollkommene oder nur eine teilweise in bestimmten Beziehungen geltende ist, und möglich ist es jedenfalls, eine Gleichsetzung lediglich zum Zweck der symbolischen Handlung anzunehmen. Immerhin ist zu beachten, dass bei den symbolischen Handlungen der Propheten in der Regel das Symbol mit dem Symbolisierten nicht einfach gleichgesetzt wird[1]). Vielmehr wird meist das Symbol genannt

1) Die im neuen Testament vorkommenden symbolischen Handlungen: die Fusswaschung in Joh. 13, das Anblasen in Joh. 20, 22, das Staubabschütteln von den Füssen Matth. 10, 14; Act. 13, 51, die Bindung Pauli durch Agabus Act. 21, 11 bieten zu wenig direkt entsprechendes, als dass auf sie besonders Rücksicht zu nehmen wäre.

und dann gleich im Anschluss daran, die Deutung an dem Symbolisierten vollzogen (cf. 1. Reg. 11, 29 ff.; 22, 10 ff.; Jes. 20, 1 ff.; Jerem. cp. 13. 19. 24. 25. 28. 43 u. s. f.). Ganz andersartig sind auch die Fälle, wo von einem Pfeil gesagt wird, dass er ein Pfeil des Heils sei (2. Reg. 13, 14 ff.: analog wäre beim Abendmahl: Brot des Lebens), oder wo der Prophet sich als מופת für das Haus Israels hinstellt (Ezech. 12, 11) oder wo Personennamen symbolische Bedeutung gegeben wird (Hos. 1—3; Jes. 8, 1 ff.). Am nächsten kommt unserer Stelle Ezech. 5, 5, wo nach der Aufforderung, mit einem Scheermesser sich das Haar abzuschneiden, es zu verbrennen und zu zerstreuen, fortgefahren wird: זאת ירושלים. Aber auch hier wird dann gleich das Geschick Jerusalems beschrieben. So besteht eine kleine, allerdings nicht unüberwindliche Schwierigkeit darin, dass hier beim Brot auf die symbolische Gleichsetzung gar nichts zur Erklärung folgt und das Symbol als in sich verständlich aufgefasst wird. Von Bedeutung würde dieses nur dann sein, wenn thatsächlich in der apostolischen Zeit verschiedene Deutungen des Symbols vorlägen. Darüber lässt sich hier noch kein Urteil abgeben.

Das gewichtigste Argument gegen die rein symbolische Fassung liegt in der Aufforderung zur Wiederholung. Eine symbolische Handlung, die wesentlich den Zweck hat, denen, die sie sehen, eine Wahrheit nachdrücklich einzuprägen, kann kaum nach dem Willen des Handelnden wiederholt werden. Wenn Jeremias den Krug zerbricht, zum Zeichen des Untergangs der Stadt, so denkt er nicht daran, von den Israeliten zu fordern, dass sie das wiederholen, um des kommenden Unglücks stets eingedenk zu sein. Die symbolische Handlung steht vollständig mit dem Wort auf gleicher Stufe; sie will dasselbe erreichen wie dieses, nur auf anderem Wege und besser. So wenig aber Jesus die Wiederholung eines seiner Worte gefordert hat, so wenig kann die Wiederholung einer symbolischen Handlung von ihm beabsichtigt oder von Paulus ihm zugeschrieben sein. Wollte er die Erinnerung an diese Handlung bei den Jüngern wach erhalten, etwa damit sie nicht vergässen, dass er ihnen die Heilsbedeutung seines Todes so nachdrücklich bezeugt habe, so war der gegebene Weg der, sie zu mahnen, dass sie das im Symbol von ihm dargestellte ebenso wenig wie seine übrigen Worte je vergessen sollten. Das war aber ja schon der Zweck der symbolischen Handlung, einer Mahnung dazu bedurfte es also gar nicht. Und wie er von seinen Worten erwarten konnte, dass sie, auch ohne dass er ihre beständige Recitation verlangte, in Gedächtnis und Gewissen der Jünger haften blieben, so auch von dem, was er sie

durch diese Handlung lehren wollte. Auch um die Erinnerung an seine Person bei ihnen stets lebendig zu erhalten, war die Wiederholung dieser Handlung nicht das geeignete oder nächstliegende Mittel. Denn sie war doch eigentlich kaum, auch nicht nach paulinischer Lehre, eine Zusammenfassung dessen, was er ihnen gewesen war, und der nächste Zweck der symbolischen Handlung war völlig erreicht, wenn sie nach seinem Tode sein Sterben als heilbringend ansahen oder ansehen lernten. Nur die eine Möglichkeit bleibt noch offen, dass vielleicht grade die Wiederholung der Austeilung des Brotes als *σῶμα Χριστοῦ τὸ ὑπὲρ τῶν μαθητῶν* mit dazu bestimmt war, die Bedeutung, die Jesu Tod nach seinem Willen für sie haben sollte, ihnen in der Zeit, wo sie sich nicht hineinfinden konnten, in einem äusseren Ritus vor Augen zu stellen und sie in die Erkenntnis dieser Bedeutung einzuführen. Wenn aber Paulus die Worte schreibt, so denkt er natürlich nicht nur an die Tage, in denen die Jünger den niederschmetternden Eindruck des Todes Jesu noch nicht überwunden hatten, sondern wie v. 26 zeigt, an die Zeit bis zur Parusie. Dasselbe ergiebt sich aus den Worten *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, die über die Tage hinaus weisen, in denen sie noch nicht durch den Auferstehungsglauben Friede und Freude wiedererlangt hatten.

Eine weitere Bestätigung dieses Resultats erhalten wir aus dem Inhalt des zweiten Teils der Feier. Entsprechend den Worten beim Brot würde man hier etwa eine Aussage erwarten wie: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου (τὸ) τῆς καινῆς διαθήκης*. Das lesen wir aber bei Paulus nicht. Der Parallelismus beider Akte ist weder hier noch sonst vollkommen durchgeführt. Es fehlt jede dem Brechen entsprechende symbolische Handlung. Dass grade das Einschenken das Vergiessen des Bluts darstellen sollte, ist unwahrscheinlich, weil vom Eingiessen gar nicht die Rede ist: Der Kelch, den Jesus in die Hand nimmt, erscheint durchaus als eingeschenkter, vorher gefüllter. Eher könnte man an das Trinken denken, da der Becher eben zum Trinken umhergereicht wird und hierbei ja in der That eine Art Vergiessen stattfindet. Vielleicht wird mit Rücksicht darauf *ἐκχέειν* gelegentlich von dem Reichen des Kelchs beim Mahl gebraucht.

Nun ist aber bei Paulus ausserdem das Blut gar nicht als *ἐκχυννόμενον* bezeichnet. Mag es noch so nahe liegen, das hinzuzudenken: da weder beim Becher noch beim Blut Nachdruck darauf gelegt ist, kann das symbolische Verhältnis nicht hierauf beruhen. Als einzige Träger der Symbolik erscheinen *αἷμα* und *ποτήριον*, von denen letzteres für den Inhalt des Bechers steht (cf. auch *ποτήριον πίνειν*), ebenso wie *τράπεζα*

gelegentlich die Speise bedeutet, z. B. Dan. 1, 16 bei Theodotion (die Septuaginta haben dafür δεῖπνον cf. Swete, Septuaginta z. d. St.). Enthielte der Becher Wasser, so läge gar keine Parallele vor. Wein dagegen konnte schon durch seine Farbe u. a. m. an Blut erinnern. Dass ihm in der Regel zwei Teile Wasser zugesetzt wurden — das geschah wohl sicher zur Zeit Jesu, wenn auch früher in Palästina ungemischter Wein getrunken sein mag cf. Jes. 1, 22 — ändert an seinem Charakter nichts. Für die meisten wurde er dadurch erst trinkbar und dann erhält das Getränk seinen Namen nicht von dem Stoff, von dem es am meisten enthält, sondern von dem, der ihm seinen Charakter verleiht. Will man darum überhaupt eine symbolische Beziehung in diesem Verse angedeutet finden, so muss sie zwischen ποτήριον und αἷμα bestehen. Hier liegt sie aber besonders nahe. Man braucht gar nicht einmal daran zu denken, dass der Wein auch Traubenblut genannt wurde; er war für den Orientalen das gegebene Symbol des Blutes (cf. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten 3. S. 121 Anm.) Daraus ergiebt sich, wie ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι grammatisch zu beziehen ist. An sich ist ja die Verbindung mit dem ganzen Satze ebensowohl möglich wie die mit διαθήκῃ. Dass ἐστίν es von letzterem Wort trennt und dass ἡ καινὴ διαθήκη ein in sich geschlossener Begriff ist, könnte für die erstere Möglichkeit sprechen. Freilich der oft auch noch dafür geltend gemachte Grund, dass sonst der Artikel stehen müsste, hat gar kein Gewicht, wenn man zum Vergleich etwa Eph. 2, 15 ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν oder Col. 1, 8: τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι heranzieht. Nun sind aber auch die beiden andern Gründe nicht stichhaltig. In der Stellung der Satzteile konnte der Grieche sich grosse Freiheit erlauben; zumal wenn man beachtet, dass ideell schon um des symbolischen Verhältnisses willen eine Beziehung zu ποτήριον auch vorliegt, erklärt sich das Einschieben von ἐστίν zwischen die zusammengehörenden Worte sehr gut. Und wenn auch ἡ καινὴ διαθήκη ein in sich geschlossener Begriff ist, so folgt daraus noch nicht, dass nicht hinzugesetzt sein könnte, wodurch dieser neue Bund zu Stande gekommen ist — oder etwas ähnliches. Ja man muss noch weiter sagen: Ein solcher Zusatz war hier durchaus notwendig. Denn an sich hat der neue Bund weder eine innere noch eine äussere Beziehung zu einem zum Trinken dargereichten Becher Weins. Man müsste sonst schon an das Herzerquickende des Weins und die Freuden der Seligkeit im neuen Bunde denken, aber dagegen sprechen die Worte ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Nur dadurch, dass der Bund in Jesu Blut geschlossen ist, und im Kelch ein Trunk gereicht wird, der an das Blut erinnert,

ist eine symbolische Beziehung zwischen beiden möglich. Wäre es nun bei dem neuen Bunde so selbstverständlich, dass er durch Jesu Blut geschlossen ist, dass ein jeder letzteres ohne weiteres hinzudenkt, dann bedürfte es natürlich des Zusatzes nicht. Nun ist das für Paulus ja allerdings zuzugeben. Aber er will hier doch Worte Jesu berichten und dabei müsste er ganz den Unterschied vergessen haben, der zwischen der Betrachtungsweise vor dem Tode und der nach dem durch die Auferstehung gedeuteten besteht, wenn er des Zusatzes entraten zu können glaubte. Somit gehört *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* notwendig zu *διαθήκη* als das Moment, um des willen allein die Gleichsetzung mit *ποτήριον* möglich ist. Nur darf man die Worte *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* nicht, wie es gewöhnlich geschieht, lediglich auf die Schliessung des Bundes beziehen. Es wäre zwar noch möglich, aber doch schon schwierig, das aus dem einfachen Zusatz *ἐν τῷ αἵματι* herauszulesen. Hauptsächlich aber genügt doch zur Gleichsetzung von Bund und Kelch — eine solche, nicht nur eine symbolische Beziehung zwischen beiden enthält der Satz — nicht, dass der Inhalt des Kelchs an Blut erinnert oder als dessen Symbol benutzt wird. Deshalb muss *ἐν τῷ αἵματι* auch eine Beziehung zum Inhalt des Kelchs haben. Die erhält es, wenn man übersetzt: der Bund, der in meinem Blut enthalten ist, in ihm euch gespendet wird. Das Blut ist also als Träger des Bundes aufgefasst, Träger des Bundes kann es, wie jeder Zeitgenosse Pauli wusste, natürlich nur sein, weil es zugleich Mittel desselben ist. Aber nicht in letzterer, sondern in ersterer Hinsicht kommt es hier zunächst in Betracht. Das bestätigt sich, wenn man den biblischen Begriff des Bundes und die Bedeutung, welche das Blut dabei hat, ins Auge fasst, und danach v. 25ᵇ erklärt.

Zur Bestimmung des Begriffs *διαθήκη* erscheint die Verwendung im Galaterbrief am geeignetsten. cp. 3, 15. 17 tritt er in Parallele zu einem menschlichen Testament, ist also als Verfügung Gottes mit testamentarischer Kraft gedacht. Grade die Verheissungen Gottes sind nach Eph. 2, 12 Inhalt seiner *διαθῆκαι*; auch Rom. 11, 27 im Citat aus Jeremias ist die Sündenvergebung das Gut, das in der *διαθήκη* dargeboten wird[1]). Behalten wir also die gewöhnliche

1) Die Verbindung *καινὴ διαθήκη* findet sich bei Paulus nur noch 2 Cor. 3, 6, wo er sich *διάκονος καινῆς διαθήκης* nennt, im Gegensatz zu einer *διακονία γράμματος καὶ θανάτου*. Ausserdem sind beide Worte im Hebräerbrief verbunden: cp. 8, 8 als Citat aus Jerem. 31, 31 und cp. 9, 15; cp. 12, 24 steht *νέα* statt *καινή*. Das Gegenteil, die *παλαιὰ διαθήκη* wird nur in unserem Sinne von »altes Testament« = alttestamentliches Schrifttum gebraucht: 2. Cor. 3, 14. Von einer

Uebersetzung: »Bund« bei, so müssen wir uns stets gegenwärtig halten, dass es ein Bund testamentarischen Charakters ist, eine Gottesordnung, die eine Gabe Gottes vermittelt und darum von Gott ausgehen muss — nicht aber die Vereinigung zweier gleichstehender Parteien auf Grund von gegenseitigen Versprechungen und Verpflichtungen. (Letzteres war allerdings wohl der ursprüngliche Begriff cf. Smend, alttest. Religionsgeschichte S. 294 ff., Cremer s. v. διαθήκη im bibl.-theol. Wörterbuch, auch Lütgert, das Reich Gottes in den synoptischen Evangelien, Gütersloh 1895, S. 144 ff. Anm.) Dass diese Verfügung durch den Tod Jesu Kraft bekommen hat, sagt Paulus sonst nicht ausdrücklich. Es ergiebt sich aber aus dem, was er an anderen Stellen über die Heilsbedeutung des Todes Jesu ausführt. Hier ist es durch ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι deutlich ausgesprochen. Dieses Blut verleiht der Verfügung Realität, und darum tritt es in Parallele zu dem Bundesblut in Exod. 24, 8. Auch bei dem Bunde dort handelt es sich um eine Stiftung Gottes zu gunsten der anderen Partei, des Volks, unbeschadet dessen, dass das Volk dabei seinen Gehorsam gegen Gottes Willen zugesagt hat. Der Bund wird ratificiert, nicht wie es sonst wohl bei den Menschen geschah, durch Geschenke (Gen. 21, 27 ff.), gemeinschaftliches Essen (Gen. 26, 30; 2. Sam. 3, 20; Levit. 2, 13; Num. 18, 19), sondern da es sich um ein Verhältnis zu Gott handelt, durch Opferblut. Von diesem Blut wird ein Teil Gott als sühnende, heilige Gabe zugeeignet durch Sprengung an den Altar, ein zweiter Teil zur Reinigung des Volks und zur Darstellung seiner Zugehörigkeit zu Gott benutzt durch Besprengung des Volks. So ist das Blut das Bindemittel der bei dem Bunde in Betracht kommenden Parteien und so hat auch das Blut Jesu bei dem neuen Testamentsbunde dieselbe Bedeutung, indem es einerseits an Gott gegebene Sühne (cf. Rom. 3, 25), andererseits Gabe Gottes ist, die den Sündern Reinheit verschafft. Weil beide Momente in Jesu Tode verbunden sind, ist durch ihn das neue Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zur Wirklichkeit geworden.

Wie kommt Paulus nun dazu, das Testament, das ein neues Verhältnis der Menschen zu Gott, eine Gemeinschaft zwischen beiden zum Inhalt hat, mit dem Becher zu identificieren? Man könnte von der Bedeutung des Trinkens ausgehen und darin eine Aneignung des neuen Bundes sehen. Sofern dieser Bund Gabe Gottes ist, wäre das ja möglich; es

---

Mehrzahl von διαθῆκαι weiss noch Rom. 9. 4 nach bestbezeugter Lesart und Gal. 4, 24, wo uns als solche Gesetz und Evangelium entgegentreten.

läge dann aber wieder eine schwierige Combination von Symbolen vor und sodann käme hierbei auf das Trinken alles an, das, wie wir sahen, bei Paulus gar nicht erwähnt ist. Deshalb ist es wahrscheinlicher, dass Jesus den Jüngern im Wein zum Voraus das Testament Gottes anbietet. Er belehrt sie durch die Worte *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* darüber, dass sein blutiger Tod es ist, der dies Testament zur Vollstreckung bereit macht, so dass er es ihnen im Blut reichen kann. Es genügt ihm aber nicht, das zu sagen: wie er beim Brot durch den Befehl der Wiederholung ein Mittel giebt, den niederschmetternden Eindruck seines Todes zu überwinden, so schenkt er ihnen hier durch den Kelch noch mehr: den Erfolg seines Todes, das neue Testament. Dass das geschehen kann, ist, wie wir sahen, durch die Beziehung, die zwischen dem Bund und dem Blut einerseits, zwischen dem Wein und dem Blut andererseits besteht, begründet. Diese letztere Beziehung kann nunmehr aber keine rein symbolische sein, wie es beim Medium einer symbolischen Handlung der Fall ist — ganz abgesehen davon, dass es ja an jeder Handlung fehlt, die gedeutet oder der symbolischer Charakter beigelegt wird. Vielleicht wäre es noch möglich, wenn die Worte lauteten: dieser Kelch soll euch das neue Testament darstellen, ihr sollt es in ihm erblicken. Jedenfalls müsste ein »für euch« — nicht in dem Sinn von »euch zu gut«, sondern »für euere Anschauung, euern Glauben« — dastehen, um das anzudeuten. Er kann den Jüngern aber den Kelch als neues Testament nur anbieten, wenn der Wein nicht nur Symbol, sondern auf Grund des symbolischen Verhältnisses nach dem Willen Jesu zum wenigsten Repräsentant und Vermittler seines im Tode zu vergiessenden Blutes ist. Es handelt sich damit denn freilich auch nur um eine subjective Beziehung zwischen Wein und Blut Jesu und man kann dagegen geltend machen, dass auch in diesem Falle das subjective Moment in den ganz objectiv lautenden Worten hervorgehoben sein müsste. Zuzugeben ist auch, dass es am nächsten liegt, in dem Wein das Blut Jesu wirklich dargereicht zu sehen — allerdings nicht den realen physischen Stoff, da diese »capernaitische« Auffassung dem religiösen Gemüt Pauli unerträglich sein würde —, wohl aber ideell, sei es erhoben in eine überirdische Sphäre als *δεδοξασμένον, πνευματικόν* — ein Gedanke, der freilich nach 1. Cor. 15, trotz Kabisch, Eschatologie Pauli, S. 273, für Paulus nicht leicht vollziehbar war —, sei es als geistige Realität oder sonst irgendwie. Absolut notwendig ist aber eine solche Auffassung nicht, weil das Subjective hier doch nicht lediglich in der Anschauung der Geniessenden liegt, sondern durch die Worte Jesu gleichsam verobjectiviert ist, so dass der

Wein gar nicht mehr als Wein, sondern nur als Mittel zur Darstellung und Vermittlung des Blutes Jesu in Betracht kommt. Denn im Zusammenhange ist die Hauptsache die, dass den Jüngern durch den Becher Wein das neue Testament, die neue Gottesordnung in seinem Blut gespendet wird. Jesus giebt sie ihnen, indem er ihnen den Becher unter Worten reicht, die besagen, dass sie dieselbe in seinem Blut erhalten.

Da nun augenscheinlich Brot und Wein in Parallele stehen, so erhalten wir damit auch für den ersten Teil der Handlung ein neues Moment: auch das Brot wird nicht nur Symbol, sondern auf Grund der symbolischen Beziehung zum wenigsten Repräsentant und Vermittler des Leibes Jesu sein. Die symbolische Handlung behält natürlich vollkommen den oben constatierten Sinn, aber sie wird nicht an einem Stoff vollzogen, der nur Möglichkeiten des Vergleichs darbietet — wie es bei den symbolischen Handlungen der Propheten der Fall ist —, sondern an einem Gegenstand, der nach dem Willen des sie vollziehenden das Symbolisierte deutlich und beständig darstellt und vermittelt.

Daraus ergiebt sich auf das deutlichste, in welchem Sinn Jesus nach Pauli Bericht seinen Leib und sein Blut in deren Repräsentanten den Jüngern reicht. Wir haben es freilich im Gange der Untersuchung bereits hervorgehoben; aber wegen des Widerspruchs, den andere dagegen erhoben haben, muss es noch ausdrücklich betont werden: Es ist der Leib, den er für sie in den Tod zu geben im Begriff steht, das Blut, durch das er den neuen Bund ratificieren will. *σῶμα* und *αἷμα* kommen hier also nicht als die seine Persönlichkeit constituierenden Momente in Betracht, sondern als das, an dem der Tod vollzogen wird, bezw. was grade beim Opfertode von Bedeutung ist. Darum darf man die Worte nicht einfach so erklären, als ob Jesus hier seine Persönlichkeit dem Glauben zur Aneignung darbiete. Wie oben schon vom Leibe nachgewiesen ist, dass er nirgends im neuen Testament im Sinn von Person vorkommt und hier nur als der im Tode gebrochene genannt sein kann, so gilt auch vom Blut, dass es lediglich als sühnendes, erlösendes, Frieden stiftendes Kreuzesblut in Betracht gezogen wird: Col. 1, 20; Rom. 3, 25; 5, 9; Eph. 1, 7; 2, 13 — nirgends aber als Geblüt u. dgl. Gewiss ist es ja seine Person, die er opfert, und sein Leib und sein Blut haben nicht als physische Substanzen Wert, sondern weil seine Person dahintersteht. Da aber weder Paulus noch sonst ein Schriftsteller des neuen Testaments irgendwo Leib und Blut als die Träger des ureigensten persönlichen Lebens Jesu auffassen, sondern als Vermittler des Heilstodes, so kann man auch nicht beides ohne

weiteres für einander einsetzen. Vor allem wäre es eine ganz ungeeignete, ja zu Misverständnissen gradezu zwingende Art, die Anbietung seiner Person zur Aufnahme im Glauben in der Form auszusprechen, dass von zwei zum Essen dargereichten Elementen das eine als (gebrochener) Leib, das andere als bundstiftendes Blut bezeichnet wird (cf. auch Schultz a. a. O.).

Haben wir damit festgestellt, dass das Abendmahl nach Paulus nicht eine für den Augenblick bestimmte symbolische Handlung ist, sondern Darreichung des Brotes und Weines als seines Leibes und Blutes in ihrer Heilsbedeutung für die Jünger, so erklärt sich auch der Befehl der Wiederholung auf das beste. Jesus hat die Gabe nicht nur den Zwölfen zugedacht, sondern allen, die zu ihm in das Verhältnis eines Jüngers treten würden. Alle diese sollen bis zu seiner Wiederkunft die Feier wiederholen, um dadurch ihn nach seiner Person und seinem Werk in lebendiger Erinnerung zu behalten. Dann wird auch er dasselbe thun, was er am Abend vor seinem Tode gethan: unter dem Brot und Wein, die sie empfangen, ihnen seinen Leib und sein Blut geben (cf. Haupt a. a. O.; Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 219). Dass diese letzte in den Einsetzungsworten nicht ausdrücklich ausgesprochene Folgerung dem Sinne Jesu entspricht, ergiebt sich aus dem Inhalt der ganzen Handlung. Besteht das ihr Wesentliche darin, dass die Jünger in ihr eine Gabe Jesu erhalten, so sollen sie dieselbe nicht als leere Ceremonie zu seiner Erinnerung wiederholen, sondern damit zugleich dasselbe empfangen, was Jesus ihnen an jenem Abend in dem ersten Abendmahle gegeben hatte.

Es fragt sich nun, ob die Berichte in den Evangelien dasselbe sagen oder ob wir in ihnen eine andere Auffassung vom Abendmahl haben. Was Lucas in cp. 22, 19ff. erzählt, stimmt in seinem ersten Teil wesentlich mit dem Inhalt von 1. Cor. 11, 23ff. überein. Dass Jesus den Jüngern das Brot gab, wird ohne Absicht noch hervorgehoben: es ist ein Moment, das in dem *κλᾶν* bereits enthalten ist. Deutlicher noch als bei Paulus wird der Leib als für sie in den Tod zu gebender durch den Zusatz *διδόμενον* bezeichnet. Denn *διδόμενον* kann nicht dasselbe sagen wollen wie vorher *ἔδωκεν*. Es wäre entweder tautologisch oder unverständlich. Kommt nun auch *δοῦναι τὸ σῶμα* im Sinne von »in den Tod geben« im neuen Testament sonst nicht vor, so doch ähnliche Begriffe (bes. *δοῦναι ἑαυτόν* Gal. 1, 4; Tit. 2, 14 cf. auch Marc. 10, 45; 1. Tim. 2, 6; Act. 19, 31). — Aehnlich steht es mit dem zweiten Teil. Hier könnte der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* eine Modification bringen, da er sich grammatisch an *τὸ ποτήριον* anschliesst.

Dennoch ist auch hier nicht anzunehmen, dass die Worte dem ganz selbstverständlichen Gedanken nachträglich und nachhinkend Ausdruck geben sollen: der Becher werde, indem Jesus ihn umherreicht, zu gunsten der Jünger ausgeteilt. Wenn man jemandem etwas zum Trinken darreicht, pflegt man nicht hinzuzusetzen, dass man es ihm zu seinem Besten giebt, und hätte Jesus dieses mit *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* sagen wollen, so hätte er jedenfalls so undeutlich wie nur möglich gesprochen. Darum ist *τὸ ἐκχυννόμενον* logisch jedenfalls zu *αἷμα* zu beziehen und dann wird man nicht daran denken, dass dieses Blut im Abendmahl den Jüngern zu gut vergossen wird, sondern nur daran, dass es im gewaltsamen Tode geschieht (gegen Spitta S. 268. 306). Der Umstand, dass es so heisst, obwohl der Kreuzestod an sich nicht grade mit Blutverlust verbunden ist, wird den nicht verwundern, der weiss, dass *ἐκχέαι αἷμα* in der Septuaginta Ausdruck für »das Leben nehmen« ist und dass im alten Testament das Blut als Träger der Seele und des Lebens angesehen wird. Auch der symbolische Gedanke erfährt durch den Zusatz des Lucas keine Erweiterung, da von einem *ἐκχέαι* beim Trinken nicht ausdrücklich die Rede ist. Es wird also nur beim Blut ein zwar selbstverständliches, aber doch charakteristisches Moment hervorgehoben, das die Parallele mit dem Wein noch deutlicher erscheinen lässt. Da aber wie bei Paulus Becher und Bund sich gleichgesetzt werden, ist es ohne Bedeutung.

Somit haben wir bei Lucas dieselbe Anschauung wie bei Paulus. Von einem Einfluss des Passahmahls auf das Abendmahl merken wir bei beiden nichts, obwohl Lucas im Anfang gesagt hat, dass das Mahl, bei dem das Abendmahl eingesetzt wurde, am 14. Nisan stattfand. Keine Parallele tritt mit einiger Deutlichkeit hervor; Brot und Wein waren nichts dem Passahmahl eigentümliches; auf das dafür charakteristische Passahlamm wird nicht einmal angespielt. Wenn *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* einfach aus 1. Cor. 11 herübergenommen ist, kann es hier auch dann nicht von Bedeutung sein, wenn es wirklich dem לזכרון in Exod. 12 nachgebildet sein sollte. Auch eine Abrogation des alten Passah durch diese Mahlzeit ist nicht angedeutet: nur von sich persönlich sagt Jesus, dass er ersteres nicht wieder geniessen würde, und für sich hat er das neue jedenfalls nicht geschaffen. Da ausserdem von einer jährlichen Wiederholung der Feier nichts gesagt ist, braucht das Passahmahl nur Gelegenheitsanlass für die Einsetzung des Abendmahls gewesen zu sein, nicht zugleich Vorbild als Mahl der israelitischen Gemeinde. Das alttestamentliche Vorbild, das herangezogen wird, ist vielmehr auch bei Lucas das Bundes-

opfer und eine stillschweigende Combination von Bundesopfer und Passah würde dem Israeliten sich wohl nicht grade nahe gelegt haben, den Jüngern auch kaum verständlich gewesen sein. Beim Passah wurde wohl auch das Blut verwandt, ja der Bericht vom ersten Passah in Egypten schreibt ihm sogar besondere Bedeutung zu. Aber ein Bund wurde dadurch nicht inauguriert und sonstige Beziehungen zu jenem Blut des Passahlamms fehlen bei Lucas. Das ist um deswillen auch als argumentum e silentio von Gewicht, weil sich für das unbestimmte *ὑπὲρ ὑμῶν* aus der Bedeutung des Passah viel Bestimmteres ergeben hätte.

Auch zu der Zeit der Erfüllung (v. 16) tritt das hier eingesetzte Mahl in keine deutliche Beziehung. Wohl kennt Lucas ein Trinken vom Gewächs des Weinstocks im Gottesreich v. 18 und ein Essen und Trinken an Jesu Tisch dort, in Verbindung mit dem Endgericht v. 30. Aber die Abendmahlsworte selbst nehmen auch bei Lucas nur auf Jesu Tod Rücksicht; sie wollen ein Ereignis, das bald der Vergangenheit angehören wird, für die Zukunft wirksam erhalten, nicht aber ein Zukünftiges vorwegnehmen. Höchstens könnte man aus ihrem Inhalt und ihrem Verhältnis zu v. 15 ff. schliessen, dass es sich hier um eine Stiftung für die Zeit zwischen Tod und Parusie Jesu handelt. Das würde mit der Auffassung Pauli (cf. *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* 1. Cor. 11, 26) übereinstimmen und eher gegen als für eine eschatologische Bedeutung des Abendmahls sprechen.

2. Der Bericht des Marcus (und Matthäus).

Dass nun Lucas nicht viel anderes als Paulus bietet, ist bei dem Verhältnis, in dem beider Texte zu einander stehen, nur natürlich. Eher können wir neue Gedanken und Gesichtspuncte in der zweiten Gruppe der Berichte — bei Marcus und Matthäus — zu finden erwarten. Wir beginnen mit der Untersuchung der einfacheren Erzählung des Marcus (cp. 14, 22ff.). Der Inhalt der Verse unterscheidet sich in mehreren charakteristischen Puncten von den Berichten bei Paulus und Lucas.

1. Es fehlt die Aufforderung zur Wiederholung.
2. Der Becher wird nicht dem Bunde gleichgesetzt, sondern in Parallelismus mit dem ersten Gliede, dem Blut, das ähnlich wie bei Lucas als *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* (Luc. hat statt dessen *ὑμῶν*) charakterisiert wird.
3. Beim Brot tritt die Aufforderung, es hinzunehmen, beim Kelch die Constatierung dessen, dass alle aus ihm tranken, hinzu.
4. Es fehlt beim Leib der Zusatz, dass er ihnen zu gut

kommt bezw. ihnen zu gut dahingegeben wird, bei dem Blut die Hervorhebung des neuen Bundes.

Das geringste Gewicht scheint mir der zuletzt genannte Punct (4b) zu haben. Wenn Marcus Jesus von seinem Bundesblut sprechen lässt, Paulus aber von dem in seinem Blut geschlossenen neuen Bunde, so ist beides gleichwertig. Besteht schon vorher eine *διαθήκη* und tritt der das *αἷμα τῆς διαθήκης Ἰησοῦ* zur Seite, so ist mit letzterem eben ein neuer Bund gegenüber dem früheren gemeint. Allerdings denkt Jesus nach Marcus wohl an den messianischen Bund, aber der steht ihm nicht im Gegensatz zu dem in Jerem. 31, 31 ff. versprochenen, sondern ist mit ihm identisch (gegen Spitta). Ob Jesus nach Marcus speciell an die Erfüllung des alten, Paulus an seine Aufhebung gedacht hat, thut zunächst nichts zur Sache. Es lässt sich nicht aus den Abendmahlsworten, sondern höchstens aus der Gesamtanschauung beider, speciell ihrer Stellung zum Gesetz entscheiden. Da tritt bei Paulus aus guten Gründen die negative Schätzung des alten allerdings deutlicher hervor als die positive. Aber er weiss doch auch, dass Christus gestorben ist, *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*, und behauptet von sich: *νόμον ἱστάνομεν* (wenn die Leser das verstehen sollten, kann es sich nur auf das mosaische Gesetz beziehen) — also ist ihm das Christentum doch nicht nur Gegensatz zum alten Bunde, sondern auch Erfüllung desselben —; und andererseits stellt sich doch auch Jesus als Erfüller des Gesetzes so dar, dass er zugleich seine Forderungen denen entgegenstellt, die an die Alten ergingen: Er ist sich bewusst, neuen Wein zu bringen, den die alten Schläuche nicht aufnehmen können, ohne zu zerreissen Marc. 2, 21.

Wichtiger sind die anderen Differenzen. Die beiden ersten enthalten gerade die Momente, die es uns unmöglich machten, das paulinische Abendmahl als rein symbolische Handlung aufzufassen. Wenn es nicht angedeutet ist, dass die Handlung wiederholt werden soll, und wenn Jesus bei dem, was er vornimmt, das Brot als seinen Leib, den Wein als sein Blut bezeichnet, so liegt es hier allerdings viel näher als in 1. Cor. 11 an etwas den symbolischen Handlungen der Propheten ähnliches zu denken, das die Absicht und den Zweck einmaliger Belehrung der Jünger hat. Es liegt noch keine Schwierigkeit darin, dass *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* beim Leib fehlt (4a), während das Entsprechende beim Blut, grade im Unterschied von Paulus, hinzugesetzt ist. Denn nach dem, was oben über die Bedeutung von *κλᾶν* ausgeführt ist, bedurfte es dieses Zusatzes nicht durchaus. Eher spricht der unter 3 angeführte Unterschied gegen die rein symbolische Fassung. Wenn Jesus bei Marcus

den erklärenden Worten hinzufügt: λάβετε — was sonst so viel wir wissen, bei dem Darreichen von Brot nie geschah — so kommt es ihm darauf an, den Jüngern zum Bewusstsein zu bringen, dass er ihnen eine Gabe spendet, die sie hinnehmen sollen; wenn er beim Becher hervorhebt: ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες, so liegt darin, da gleich die symbolische Beziehung zwischen Blut und Wein ausgesprochen wird, dass sie den Wein als sein Blut zu trinken bekommen. Das ist aber, wie oben ausgeführt ist, bei der symbolischen Handlung lediglich Mittel zum Zweck, selbstverständliche Nebensache. Zu beachten ist auch, dass Jesus nicht beim Brechen des Brots sagt: »das ist mein Leib«, beim Verteilen des Weins: »das ist mein Blut«, wie es bei einer symbolischen Handlung der Fall sein müsste; sondern als er ihnen das gebrochene Brot giebt — ἔδωκε ist zu ἔκλασε grade bei Marcus und Matthäus noch ausdrücklich hinzugefügt —, als sie den Wein trinken, weist er — im ersten Fall durch λάβετε noch ausdrücklicher als im zweiten — darauf hin, was er mit dem Brot und Wein ihnen gegeben haben will. So handelt es sich also nach Marcus auch nicht um eine rein symbolische Handlung, sondern um Gaben, die den Jüngern gegeben sind und die sie alle empfangen haben. Diese Gaben sind σῶμα und αἷμα Ἰησοῦ.

Ist darunter nun auch das Opfer Jesu verstanden, oder beides als Teile seiner Persönlichkeit? Nach v. 22 könnte man bei dem Leib an letzteres denken. Ist die symbolische Bedeutung des Brechens in den Worten beim σῶμα nicht durchgeführt, so braucht sie auch nicht notwendiger Weise vorzuliegen: das Brechen könnte lediglich als Mittel zur Austeilung der Gabe gedacht sein, die Jesus im Abendmahl spendet. Ist schon das, wie bereits gezeigt, ziemlich unwahrscheinlich, so lässt sich der Gedanke, der damit gewonnen werden soll, beim Blut vollends nicht durchführen. Schon indem dieses als Testamentsblut bezeichnet ist, kann es nicht Messiasblut als Teil der Messiaspersönlichkeit sein, noch viel weniger allerdings das »Weinbeerblut des Messiasmahles« (Spitta). Jeder Israelit musste bei den Worten an die Parallele in Exod. 24 denken; dort aber ist das Blut Mittel zur Vollziehung der διαθήκη. Hätte Jesus hier einen neuen Sinn für den Ausdruck geschaffen, so hätte er den Jüngern seine Worte damit von vornherein unverständlich gemacht. Allerdings ist das Blut Träger des Lebens; aber wenn Jesus den Jüngern sein Blut als Bundesblut reicht, so ist der wichtigste Gedanke nicht, dass er damit sein Leben spendet, sondern dass er ihnen das giebt, wodurch der von ihm zu stiftende Bund zur Wirklichkeit wird. War aber der alte Bund nicht ohne αἱματεκχυσία zu Stande ge-

kommen, so können sich auch die Worte beim Bundesblut: τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν lediglich auf das Vergiessen des Bluts im Tode beziehen. War es bei Lucas schon unmöglich, sie mit dem Trinken zu identificieren, so ist das hier durch ὑπὲρ πολλῶν noch sicherer ausgeschlossen. Kommt nun das Blut lediglich in seiner Opferqualität in Betracht, so wird der Leib nicht anders gedeutet werden können. Mit dem Geist Jesu ist sein Leib auch nach den Synoptikern nicht identisch, ebenso wenig steht er für seine Persönlichkeit. Das äussere Bild seiner Person könnte er vielleicht bedeuten; aber das war dem Jesus der Evangelien ziemlich gleichgültig und das konnte auch durch das gereichte Brot nicht im Gedächtnis der Jünger fixiert werden. Besteht nun ausserdem zu recht, was früher über die Bedeutung von κλᾶν ausgeführt ist, so werden die Jünger auch recht wohl ohne den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν an den Tod Jesu gedacht haben. Nach Marcus hatte er sie zudem schon mehrere Male deutlich darauf hingewiesen cp. 8, 31; 9, 31; 10, 33. 45; grade vor dem Abendmahle hatte er von seinem Verräter gesprochen und davon, dass er nach der Schrift von der Erde weggehen würde. Da musste es doch den Jüngern unmittelbar verständlich sein, dass er, wenn er ein Brot zerbrach und das als seinen Leib bezeichnete, damit auf seinen Tod hindeutete. Anders würde sich die Sache natürlich verhalten, wenn alle Leidensankündigungen spätere Eintragungen in die evangelische Geschichte wären. Hier haben wir es aber nur mit der Auffassung des Evangeliums des Marcus zu thun und da erscheinen sie nicht als solche, sondern als notwendige Fortschrittsstufen in der Entwicklung der Geschichte Jesu von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende.

Mit mehr Recht könnte man die Gethsemanescene, die ja auch von Marcus berichtet wird, gegen die Beziehung der Abendmahlsworte auf Jesu Opfertod geltend machen. Ist es denkbar, dass Jesus beim Mahl seinen Leib und sein Blut als zu opfernde den Jüngern übergiebt und damit dem Tode als seinem gewissen Geschick, ja als seiner freiwilligen That ins Auge sieht, und dann wieder unter Zittern und Zagen Gott bittet, dass dieser Kelch an ihm vorüber gehe? Nach Marcus sieht er seinen Tod als λύτρον ἀντὶ πολλῶν an; danach hat sein Sterben für ihn und für sein Werk ganz andere Bedeutung als sonst der Tod für einen Menschen. Daher ist es wohl begreiflich, dass er vor der grossen Aufgabe in dem Moment, wo er in sie eintritt, einen Augenblick zurückschrickt und im Gebet den klaren Blick für des Vaters Willen wieder zu gewinnen sucht. Nur wenn stoische Apathie das Ideal wäre, an dem wir Jesus zu messen hätten, könnten wir in der Geth-

semanescene einen Widerspruch mit der Bereitwilligkeit zum Sterben im Abendmahl sehen.

So können wir im Sinn des Marcus weder von einer rein symbolischen Handlung Jesu noch von einem Mahl sprechen, in dem der Messias seine Persönlichkeit zu geniessen giebt oder zu gläubiger Aneignung darbietet. Vielmehr liegt die Sache deutlich so, dass er den Jüngern Brot und Wein spendet und in diesen irdischen Gaben etwas Höheres, seinen (zu brechenden) Leib, sein (zu vergiessendes) Blut. Damit ist denn auch schon Antwort auf die Frage gegeben, ob Jesus nach Marcus eine Wiederholung der Feier beabsichtigt hat oder nicht. Das Fehlen des Befehls der Wiederholung ist an sich noch nicht entscheidend. Die Handlung konnte ja so geartet sein, dass die Jünger auch ohne ausdrückliche Worte aus ihr erkennen konnten, dass sie nach Jesu Absicht wiederholt werden sollte. Sollte die Gabe, die sie in ihr empfingen, ihnen nur die Lehre von der Heilsbedeutung seines Todes concret übermitteln, auf die sie ja deutlich hinweist, oder ihnen nur Stärkung für die bevorstehende Trennung bis zur Auferstehung Jesu verleihen, so haben wir es mit einer einmaligen Handlung zu thun, die nicht wiederholt werden sollte. Ist die Gabe aber derart, dass sie ihnen immer wieder heilsam ist, so lag für die Jünger darin, dass Jesus sie ihnen so am Abend vor seinem Tode gab, die Gewähr, dass sie dieselbe immer unter denselben Bedingungen wie das erste Mal empfangen konnten. Nun sind die Gaben sein Leib und sein Blut, wie er sie im Tode für die Seinen dahin giebt. Die haben aber nicht nur Bedeutung für jenen Abend, sondern wie ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν deutlich hervorhebt, auch für fernere Zeiten und für mehr Menschen als die um ihn versammelten Jünger. Darum lässt sich mit Sicherheit behaupten, dass Jesus auch nach Marcus an eine Wiederholung gedacht hat. Zu welchem Zweck hätte er sonst ihnen, den wenigen, das Blut gegeben, das für viele vergossen wird? [1]).

Man könnte allerdings noch annehmen, er habe seinen Jüngern für die bevorstehenden, besonders schweren Tage auch eine besondere Stärkung geben wollen, oder die Gabe hätte den Glauben an die Heilsbedeutung seines Todes in der Zeit, da er durch die Thatsachen ins Wanken gebracht wurde, nähren und erhalten sollen. Der Text deutet davon nichts an, die Gabe selbst führt darüber hinaus. Wie er ihnen im Evan-

---

1) Die Ablehnung dieser Begründung durch Jülicher ist nur der rein symbol. Fassung der Handlung gegenüber berechtigt, nicht aber, wenn man in ihr eine Gabe gespendet sieht.

gelium einen Schatz geschenkt hatte, aus dem sie immer wieder nehmen konnten, so oft sie ihm Herz und Ohr öffneten — auch ohne einen ausdrücklichen Befehl, das immer wieder zu thun —, so brauchte er ihnen auch nicht zu versichern, dass sie die Gabe des Abendmahls stets von neuem empfangen sollten, wenn sie es feierten. Denn es lag in der Gabe, wie Reischle mit Recht hervorhebt (Christl. Welt 1893. Sp. 198) indirekt die Aufforderung, die Handlung zu wiederholen, um auch die Gabe wieder zu erhalten. Der paulinische Zusatz spricht diesen Gedanken, wie wir sahen, auch nicht ausdrücklich aus, aber trotzdem ergab er sich mit Notwendigkeit aus jenem Bericht. Uns scheint es ja, als ob alles klarer und deutlicher wäre, wenn dastände: so oft ihr dieses Brot esset und diesen Wein trinket, werdet ihr meinen Leib und mein Blut empfangen. Notwendig aber war ein solcher Zusatz nicht, da die Apostel das aus der Handlung selbst erkannten und diese darum auch nicht um einen Befehl der Art vermehren zu müssen glaubten. Dafür haben wir auch in dem Bericht des Marcus einen indirekten Beweis. Aus 1. Cor. 11, 23 ff. können wir deutlich ersehen, dass Paulus nicht die Feier des Abendmahls eingerichtet, sondern sie von den andern Aposteln überkommen hat. Er weiss nichts von verschiedenen Meinungen darüber, das Abendmahl ist so allgemein als Stiftung Christi anerkannt, dass er über die Apostel hinweg sich auf den Herrn als seinen Gewährsmann berufen kann. Das war bei gespaltener Tradition unmöglich. So musste auch Marcus um diese Auffassung wissen. Der Praxis seiner Zeit konnte er nicht mit einem Bericht entgegentreten, in dem zwar der Befehl zur Wiederholung fehlte, der aber von seinen Lesern nur als Erzählung von der Einsetzung des von ihnen mit gefeierten Abendmahls aufgefasst werden konnte. Da er im Gegenteil aber wohl selbst die Einsetzung erzählen wollte und das in einem Bericht thut, der keinen Befehl der Wiederholung enthält, so beweist dieses, dass er selbst die Handlung so angesehen hat, dass die Absicht Jesu sich unmittelbar aus ihr ergiebt, auch ohne dass ein entsprechendes Wort dabei steht.

Die Erzählung bei Matthäus (cp. 26, 26 ff.) stimmt im wesentlichen mit der des Marcus überein. Beim Brot ist *λάβετε* noch durch *φάγετε* verstärkt; was beim Wein von Marcus als Resultat genannt ist, tritt hier als Befehl auf (*πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*). Beim Blut wird noch erläuternd hinzugesetzt, dass es zur Vergebung der Sünden vergossen wird. Diese Vergebung ist nach Jerem. 31, 34 ein Gut des neuen Bundes, wie Spitta mit Recht hervorhebt, aber doch wohl auch ein Gut des davidisch-messianischen Bundes (gegen Spitta). Die Vorstellung

ist dabei die, dass die Vergebung unmittelbare Folge des Todes ist, an der natürlich nur die Anteil bekommen, die zur Gemeinde des neuen Bundes wirklich gehören. Die modern-dogmatisierende Eintragung, dass der Tod durch seinen Eindruck auf die Menschen diese zum Glauben bewegen und so die Sündenvergebung vermittle, weil sie dem Glauben gewiss ist, ist den Gedanken des Evangelisten fremd. Für ihn ist die Sündenvergebung das Gut, das durch die Schliessung des Bundes von Seiten Jesu den Menschen erworben wird. Damit hebt aber der Zusatz nur hervor, was implicite schon in den Worten des Marcus liegt, und bestätigt zugleich die von uns dort vertretene Auffassung der Begriffe. — Von einer neuen Religion ist hier natürlich ebensowenig die Rede, wie bei Jeremias (gegen Brandt S. 290). Brandts Behauptung, dass in den Worten höchstens eine Bitte Jesu an Gott Ausdruck erhalten haben könnte: Gott möge »den Sündern« (in prägnantem Sinne) unter seinen Anhängern um seines Todes willen vergeben, bedarf wohl nur der Registrierung, nicht der Widerlegung. Auch J. Weiss' Meinung (Die Nachfolge Jesu etc. Göttingen 1895 S. 28), dass Jesus seinen Tod als Sühnopfer für das verlorene Volk, das seine Busspredigt ablehnte, nach diesen Worten aufgefasst habe, wird um deswillen nicht viel Freunde finden, weil es keinen Zweck hätte, im Abendmahl den Jüngern das Blut zu reichen, das nicht ihnen, sondern anderen zu gute kommt.

Ein Einfluss des Passahmahls auf Inhalt und Gestaltung des Abendmahls ist weder bei Marcus noch bei Matthäus zu bemerken. Was bei dem Bericht des Lucas darüber gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch hier.

3. Untersuchung der den Berichten zu Grunde liegenden Anschauung.

Wir haben also bei Paulus und den Synoptikern eine, bei allen Differenzen im einzelnen, im wesentlichen übereinstimmende Tradition über das Abendmahl gefunden. Wir sahen, obgleich die Gelegenheit der Feier mehr oder weniger deutlich als Passahmahl vorgestellt wurde, fehlte es doch an inneren Beziehungen zwischen beiden. Nirgends wurde von einer Erlösung aus der Knechtschaft, einem Vorübergehen des Würgengels etwas angedeutet; dagegen trat die Parallele mit dem Bundesopfer überall hervor. Leib und Blut Jesu wurden nach jedem Bericht unter Brot und Wein dargereicht; beide waren nirgends als Bezeichnung der Persönlichkeit, überall als Objecte des Opfers aufgefasst. Von einer rein symbolischen Handlung, die

nur auf die Nähe und Bedeutung des Todes hinweisen sollte, berichtete weder Paulus noch Marcus. Eine Wiederholung der Feier war nach allen, wenn auch nicht deutlich ausgesprochen, so doch sicher von Jesus beabsichtigt[1]).

Um das Verhältnis der beiden Gruppen der Berichte zu einander zu bestimmen, bedarf es auch nur der Zusammenfassung schon gewonnener Ergebnisse. Sie verhalten sich nicht zu einander, wie historisches Referat (Paulus) und liturgische Formel (Marcus). Vielmehr haben wir bei Paulus freie Formulierung, bei Marcus und Matthäus die synoptische Tradition, bei Marcus in einfacherer Form, bei Matthäus in sinngemäss erweiterter[2]).

Wir haben damit eine sichere Grundlage für die weitere Erörterung gewonnen, ob die von den Evangelisten Jesu zugeschriebene Absicht auch wirklich die seine gewesen ist. Ehe wir in sie eintreten, ist nachzuholen, was wir bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu sehr zu unterbrechen, zurückgestellt haben, nämlich zu fragen, in welchem Sinne Jesus nach Paulus und den Evangelisten seinen Leib und sein Blut den Jüngern giebt. Erst dadurch kommen wir in die Lage, die dem Abendmahl nach den Berichten eignende Bedeutung so zu würdigen, dass wir der weiteren Untersuchung uns zuwenden können.

Wir haben bis jetzt eine zweifache Möglichkeit des Verständnisses der Abendmahlsworte constatiert: Entweder Jesus reicht Brot und Wein als Repräsentanten seines Leibes und Blutes, so dass jene nun nicht mehr in ihrer natürlichen Beschaffenheit, sondern lediglich als Stellvertreter, als äquivalenter Ersatz für diese in Betracht kommen — wobei immer beachtet werden mag, dass für den gern in Bildern denkenden Orientalen Darstellendes und Dargestelltes viel unmittelbarer eine Einheit bilden als für uns (Holsten) — oder er giebt in Brot und Wein wirklich seinen Leib und sein Blut. Im letzteren Falle hatten wir schon als unmöglich ausgeschlossen, dass das etwa in »capernaitischer« Weise gemeint sei, d. h. dass er die physischen Stoffe, Blut und Leib (Fleisch wäre dann das näherliegende), darreiche. Andere Aufstellungen, bei denen die Opferqualität von Leib und Blut

---

1) Die Darreichung des Bechers als des neuen Bundes im Blute Jesu ist nicht wesentlich verschieden von der als des Bundesblutes Jesu. In jedem Fall ist der Bund als durch Jesu Blut gestiftet und das Blut nun als Träger des Bundes aufgefasst, so dass in ihm die (neue) Gottesordnung den Jüngern zugeeignet wird.

2) Nur betr. des *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* könnte man Matth. den Vorzug zu geben geneigt sein; doch ist es wahrscheinlicher, dass aus dem *ἔπιον* eine Aufforderung geworden ist, als umgekehrt.

übersehen oder zurückgestellt wird, hat, wie mir scheint, Schultz (op. cit. S. 93—101) mit durchschlagenden Gründen zurückgewiesen. Wir können hier auch von solchen absehen, die zwar die Beziehung von Leib und Blut auf das Opfer im Tod als das wesentliche festhalten, aber dem verklärten Leibe den Charakter des Opfers unverlierbar aufgeprägt denken, so dass dieser als geopferter dargeboten wird, und analoges beim Blut annehmen — nur dass sie vielleicht nicht direkt von verklärtem Blut sprechen, sondern da das Blut neben dem Leibe ja nicht als Stoff, sondern als Träger des Lebens in Betracht kommt, im verklärten Christus etwas dem Blut entsprechendes postulieren, das in gleicher Weise wie der Leib seine Bestimmtheit dadurch erhalten hat, dass das Blut am Kreuz als Opfer für uns vergossen ist. Es handelt sich hierbei um dogmatische Constructionen, die allenfalls für uns dann von Wert sein könnten, wenn wir zuvor das Resultat gewonnen hätten, dass Jesus seinen Leib und Blut im eigentlichsten Sinn damals den Jüngern gegeben und später weiter zu geben versprochen habe, und wir nun vor der Aufgabe ständen, zu erklären, wie das möglich ist. Zunächst kommt für uns nur die Abendmahlsfeier Jesu in Betracht, bei der sein Leib und Blut noch nicht verwandelt sind. Sie sind erst im Begriff in den Tod gegeben bezw. vergossen zu werden. — Beruft man sich nun auf den Wortlaut, wonach Jesus seinen Leib selbst darreicht, so wird man zuerst geneigt sein, an einen andern zu denken als an den, in dem er vor den Jüngern steht. Das erfordert schon die Ablehnung capernaitischen Genusses. Grade weil man auch in diesem Fall einen geistigeren Gegenstand braucht als den physischen Leib, denkt man hier vielfach schon an den verwandelten. Aber wenn man auch die höchste Wundermacht für Jesus in Anspruch nimmt und sich dafür auf die Macht über seinen Leib beruft, die er im Wandeln auf dem Meere, bei der Verklärung und Auferstehung bewiesen hat, so reicht das doch kaum aus zur Erklärung dieser Schöpfung eines neuen Leibes, dessen Beschaffenheit Tod und Auferstehung bereits voraussetzt — einer Schöpfung, die an dem conficere corpus Christi im katholischen Kult ihre Parallele hätte. Die einzige Möglichkeit ist hier, dass man auf alle Erklärung verzichtet, sich einfach unter das Wort Christi beugt, in der Gewissheit und unter Berufung darauf, dass er, was er verheisst, auch zu thun vermag und so auch wirklich seinen Leib, in dem er vor ihnen steht, den Jüngern geben kann (Kahnis, Thomasius, Hofmann). Zur Erklärung, wie die Jünger das verstehen konnten, muss man sich dann auf frühere Belehrung (etwa Joh. 6) berufen und darauf, dass sie schon so viel

Wunder von ihm gesehen hatten und darum auch das grösste, das seine Worte deutlich aussprachen, ihm zutrauen durften. Gegen den Einwand, dass dieses ausserordentlich grosse Wunder keinen zureichenden Grund habe, könnte man dann geltend machen, dass es sich hier eben um eine einzigartige, gradezu gewaltige, persönliche Zusicherung der Sündenvergebung durch Jesus und in Folge davon um eine Glaubensstärkung singulärer Art handelt, der auch der grösste Kleinglaube nicht zu widerstehen vermag — eine Zusicherung und Stärkung, wie die Jünger sie grade in jener schweren Zeit besonders nötig hatten und wie die Christen aller Zeiten, die sich nicht über die Stärke ihres Glaubens täuschen, ihrer bedürfen. Auch in diesem Falle kann man aber nicht umhin, das dargereichte *σῶμα* irgendwie als *πνευματικόν* oder *πνευματικῶς* zu verstehen, schon um deswillen nicht, weil man nur so der Annahme eines grob-sinnlichen Genusses physischer Bestandteile Jesu entgeht.

Darum wird man versuchen dürfen, ein einfacheres Verständnis der Worte Jesu zu erreichen. Dazu sind bereits zwei Wege eingeschlagen. Einmal hat Keim (Jahrbücher für deutsche Theologie 1859 S. 63 ff.) die Handlung so aufgefasst, dass eine wirkliche Uebergabe des Leibes und Blutes Jesu und damit des ganzen Segens seines Leidens und Sterbens durch das zusichernde Wort stattfinde. Da erscheint das ganze Thun Jesu als nebensächliches, begleitendes Moment neben seinem Worte, während thatsächlich doch die Handlung die Hauptsache ist und die Worte nur die Erklärung dazu geben. — Sodann hat Schultz (op. cit. S. 101 ff.) die Vorstellungen des Hebräerbriefs vom Blute Christi als Parallelen herangezogen und danach Leib und Blut Christi als Realitäten geschichtlicher Art aufgefasst, die nun als geistige, ewig fortwirkende Mächte existieren [1]). Durch den Entschluss zu sterben, sind sie bereits geschaffen; als zu opfernde reicht Jesus sie den Jüngern vor seinem Tode, als geopferte nachher — zur Aneignung zum Heil und zur Nahrung der Seele. Kirn (Studien und Kritiken 1887 S. 778) vermisst darin das mystische Moment — das geht uns bei der historischen Untersuchung nichts an, da wir bis jetzt noch keinen Anlass gehabt haben, ein solches zu postulieren; Lipsius (theol. Jahresbericht 1886 und Dogmatik 3. Aufl.) sieht darin eine unberechtigte Anwendung lutherisch klingender Worte. Wenn man den Begriff der geistigen Realität anerkennt im Sinne einer voraus- und nach-wirkenden Macht, so kann man die Berech-

---

1) Einen Ansatz dazu hat schon Kahnis, Lehre vom Abendmahl S. 65: das Blut im Hebräerbrief ist die ewig lebendige Sühnkraft des Opfers Christi.

tigung zu jenem Ausdruck wohl nicht in Abrede stellen. Die Schwierigkeiten, die entgegenstehen, könnten eher darauf beruhen, dass es sich im Hebräerbrief um Bilder handelt und dass man als fortwirkende Macht eher das Opfer Jesu als solches denn Leib und Blut, die nur die Mittel dieses Opfers waren, ansehen wird, — wiewohl auch hier das eine das andere nicht absolut ausschliesst. Man muss jedenfalls noch eine andere Betrachtungsweise hinzunehmen, wie auch Schultz thut. Für uns wird es gut sein, von der ersten zunächst abzusehen, weil der Begriff »geistige Realitäten« jedenfalls moderner Art ist und, wenn auch sein Inhalt in der griechischen Philosophie Analoges hat, doch nicht ohne weiteres in den Gedankenkreis Jesu übertragen werden kann. Soll er auch nur mit modernen Worten dem Ausdruck geben, was Jesus meint, so kommt es doch für uns grade darauf an, den Gedanken Jesu scharf zu erfassen, und dazu ist es besser, von Vorstellungen auszugehen, welche in jener Zeit gang und gäbe waren.

Da ist vor allem zu beachten, dass Jesus seinen Leib und sein Blut zum Genuss darbietet und dass die Handlung, weil sie bei einem Mahl stattfand und mit den Speisen des Mahles vollzogen wurde, auch von den Jüngern von vornherein unter den Gesichtspunct des Mahles gestellt werden musste. So viel ich sehe, ergeben sich von da aus drei Möglichkeiten des Verständnisses.

1. Das Mahl ist als Totenmahl gedacht. Aus Jerem. 16, 7 (Ez. 24, 17) ergiebt sich, obwohl der Text verderbt ist, mit Sicherheit, dass man das Totenmahl, das sich bei vielen Völkern findet, auch in Israel kannte. Die Ausdrücke: das Trauerbrot brechen, den Trostbecher trinken lassen, weisen deutlich darauf hin. Bestand nun der Unterschied zwischen heidnischem und jüdischem Gebrauch darin, dass dort die Speisen der Seele des Entschlafenen dargebracht, hier in Gemeinschaft mit ihr Gott geopfert wurden (v. Zittwitz, das Abendmahl S. 5f.), so war es ja möglich, dass in dem Mahl die Zusammengehörigkeit der Familie, die auch durch den Tod nicht aufgelöst wurde, zum Ausdruck kam. Jesus hätte dann mit den Jüngern dieses Mahl anticipieren können, um ihnen die Gewissheit zu geben, dass er in Zukunft weiter in Gemeinschaft mit ihnen leben wollte. Nun ist es aber nicht absolut sicher, ob der Gedanke des israelitischen Totenmahles der war, dass in ihm die Unauflöslichkeit der Verbindung mit dem Gestorbenen zum Ausdruck kam. Eher scheint mir, dass in ihm die Gemeinschaft mit dem Toten abschliessend gefeiert wurde: Zum Zweck des Trostes der Hinterbliebenen wollte man noch einmal mit ihm beisammen sein. Im ganzen wissen wir recht wenig

Positives darüber: Nach Jerem. 16 scheint es das Ende des Trauerfastens gebildet zu haben und zum Trost der Hinterbliebenen gehalten zu sein (cf. Trostbecher); nach Deuteron. 26, 14 war mit dem Genuss des Trauerbrots die Abgabe von Speise an den Toten verbunden (cf. auch Sir. 30, 18; Tob. 4, 17). Zu den legitimen Trauergebräuchen gehörte das Mahl nach Deut. 26, 14 nicht. Aber auch sonst passt die Vorstellung nicht recht zum Abendmahl, da Jesus den Jüngern nicht einfach Trauerbrot und Trostwein spendet, sondern Worte hinzufügt, die den Speisen bestimmte Bedeutung beilegen. Diese können nicht einfach ausser Zusammenhang mit den Speisen gesetzt werden und die Jünger darüber belehren sollen, dass Jesus trotz seines Todes, ja grade durch ihn der Messias ist. Vielmehr gehören sie eng mit den Elementen zusammen, die Jesus austeilt, und erklären, was er damit thut bezw. gethan haben will.

2. Wellhausen hat in den Skizzen und Vorarbeiten Bd. 3 (Reste arabischen Heidentums 1887, S. 122) Gelegenheit gehabt, bei Besprechung der Bedeutung des Opfers auf Vorstellungen hinzuweisen, die nach ihm noch jetzt unerkannt im Abendmahl fortwirken. Eine Ergänzung zu ihnen giebt Robertson Smith in seinen Lectures on the religion of the Semites (Edinburg 1889) an verschiedenen Stellen. (cf. auch Smend, alttestamentliche Religionsgeschichte S. 24f.) — Nach altsemitischer Anschauung beruht jede Gemeinschaft auf der Zugehörigkeit zum Stamm, weil man Gemeinschaft nur in der Form der Blutsgemeinschaft kannte, wie sie im Stamm sich darstellt und vorliegt (Ein Blut ist es, das den Stamm durchströmt). Sollen Fremde in die Stammesgemeinschaft aufgenommen werden, so müssen sie, da das Blut durch Essen und Trinken neu gebildet wird, mit den Stammesgenossen zusammen essen, aus dem gleichen Quell wie sie ihr Blut erneuern (Wellh. S. 119; R. Smith S. 253ff.). Da der Trank noch leichter in das Blut übergeht als die Speise, so ist die Verbindung durch gemeinsames Trinken noch inniger und heiliger; das kräftigste Mittel ist, wie es in der Consequenz der genannten Anschauungen liegt, gemeinsamer Blutgenuss. Zuerst wurde die Blutbrüderschaft durch Blut der Contrahenten selbst geschlossen, später trat dafür das Blut eines heiligen Tieres ein. Wie das Blut des Stammes als Ausfluss göttlichen Lebens galt, so ist auch das Leben des Tieres heilig, das die Geniessenden eben durch das Blut in sich aufnehmen. (Nach Smend S. 127 ist das erst ein späterer Gedanke.) Darum wurde auch bei gemeinsamem Essen möglichst frisches Fleich genommen. Später traten die ursprünglichen Gedanken mehr zurück: das Fleisch wurde ge-

braten, Blut durch Wein ersetzt (R. Smith 318 ff.; Wellh. 121). — Meist wurde die Brüderschaft auf heiligem Boden, am Altar hergestellt: Gott sollte der dritte im Bunde sein. Zu dem Zweck wird von dem Blut an den Altar gestrichen. Das wird dann wichtiger als die Application an die Menschen durch Essen, oder wie es später geschah, durch Besprengen. Da es jedem Opfer eigentümlich war, so fand auch in jedem Opfer eine Bundschliessung statt, auch wenn das nicht deutlich seinen Ausdruck dabei fand: Gott wurde dadurch mit den Menschen, die Menschen untereinander in innigste Beziehung und Verbindung gesetzt[1]).

Man kann die Vergleichung dieser Anschauungen mit dem Abendmahl nicht einfach damit ablehnen, dass man hervorhebt: es finde sich von ihnen nichts mehr in den späteren Quellen. Auch bei uns leben ja viele Gebräuche mit bestimmter Bedeutung im Volke fort, die ausser in Beschreibung von Volkssitten nirgends, vielleicht auch da noch nicht einmal schriftlich fixiert sind. Bei einfacheren Culturverhältnissen wird das in noch viel ausgedehnterem Masse der Fall gewesen sein. Es kommt also lediglich darauf an, ob die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass das Abendmahl sich von diesen Vorstellungen aus erklären lässt. Es würde dann in ihm die Gemeinschaft der Jünger untereinander und, wenn Jesus daran teilgenommen hat, mit Jesus das am stärksten betonte sein. Sie wäre dadurch hergestellt, dass Jesus Brot als seinen Leib, Wein als sein Blut den Jüngern zu geniessen gab. Dadurch dass aber nicht einfach die Speisen genannt sind — nur deren bedurfte es ja zur Herstellung der Gemeinschaft — sondern Jesu Leib und Blut mit bestimmter Beziehung auf sein Opfer, wird nahegelegt, dass auch das Mahl wesentlich als Opfermahl gedacht ist. Denn dass Jesus ursprünglich nur die Speisen gereicht und die Jünger erst die Deutung dazu gefunden hätten, ist wohl um deswillen ausgeschlossen, weil selbst sein Tod noch niemanden veranlassen konnte, dargereichtes Brot und Wein als seinen Leib und Blut zu bezeichnen. Nur wenn Leib und Blut lediglich mit der Persönlichkeit identisch wären und keine besondere Beziehung auf den Tod hätten, könnte man in der Handlung den Gedanken vor allem dargestellt finden, dass Jesu heiliges Leben durch den Genuss seiner Person in die Jüngergemeinde eingehen solle. Es könnte dann

---

1) Nach Smith S. 461 f. bedeutet das Zerteilen des Opfertieres beim Bunde, speciell das Hindurchgehen durch die Teile, den Eintritt in, bezw. das Umschlossenwerden von dem göttlichen Leben des Tieres, nach Smend S. 294 f. Anm. ist auch das spätere Vorstellung.

auch beim Bundesschluss von Jesu Tod abgesehen werden und sein Vollzug als im Mahle geschehend gedacht sein. Aber im Mahle, das nicht an heiliger Stätte stattfand und ausser dem bei jeder Mahlzeit üblichen Gebet nichts darbot, das an Gott erinnerte, könnte höchstens eine Verbindung der Jünger mit Jesus gegeben sein, nicht aber ein Bund, der dem alten auf dem Sinai geschlossenen zur Seite treten sollte. Und doch erinnert das Bundesblut direkt an diesen. Dass die Jünger ihren Meister in dieser Hinsicht misverstanden hätten und er sein Bundesblut als sie mit ihm und seinem Werk für alle Zeiten in der Abschiedsstunde verbindendes — vielleicht auch als zur Fortsetzung seiner Predigt verpflichtendes — gereicht hätte, wäre ja allenfalls möglich. Auffallend bliebe es immerhin, dass dieser Gedanke, der doch dann in den populären Anschauungen der Zeit gegeben sein musste, schon so früh ganz vergessen wäre. Denn Paulus weiss schon nichts mehr davon und keine unserer Quellen erinnert auch nur daran. Dazu haben wir gesehen, dass die Voraussetzung, nämlich das Absehen vom Opfertode Jesu beim Leibe und Blute, von vornherein unwahrscheinlich und nach unseren Quellen unmöglich ist. So bieten jene semitischen Vorstellungen keine selbständige Grundlage zum Verständnis des Abendmahles dar. Doch sind sie geeignet mittelbar dazu herangezogen zu werden. Die Bedeutung des gemeinsamen Essens; die Wichtigkeit des Blutes; wie nahe es lag, dieses durch Wein zu ersetzen, geht mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit aus ihnen hervor. Auch die Idee, dass das Leben des Opfertiers in die Geniessenden eingeht, mag, wenn auch nicht an erster Stelle, von Bedeutung sein; was das Johannesevangelium im 6. Capitel enthält, wird dadurch illustriert (cf. auch Justin cp. 66).

3. Im Verlauf der letzten Untersuchung sind wir schon einmal auf die Vorstellung aufmerksam gemacht, die den Schlüssel zum Verständnis des Abendmahls darbietet. Es ist die des Opfermahles. Auf sie ist schon früher von den verschiedensten Seiten hingewiesen, besonders nachdrücklich von Kahnis (er nennt op. cit. S. 27 ff. auch die früheren Vertreter dieser Auffassung), in neuerer Zeit am durchgreifendsten von Hermann (Theol. Studien aus Württemberg 1883). Die Berechtigung, diese Gedankenreihe heranzuziehen, hängt nicht davon ab, ob Jesus das Passahmahl gehalten hat oder nicht. Der Gedanke der Opfermahlzeit war ein dem Israeliten so nahe liegender, dass es der äusseren Anregung des Festes gar nicht bedurfte, um ihn zu gebrauchen oder verständlich zu machen.

Die dabei sich ergebenden Vorstellungen sind einfach und klar; sie waren es noch viel mehr für die, welche aus dem

jüdischen Kult mit dieser Einrichtung wohl vertraut waren. Jesus selbst weist die Jünger mit dem Wort »Bundesblut« auf den Opferbegriff hin; denn das Bundesblut, von dem Mose nach Exod. 24, 6. 8 eine Hälfte auf den Altar, eine über das Volk sprengte, war das Blut von Farren, die als עולות und שלמים Gott dargebracht waren. Nach v. 11 schliesst sich auch an dieses Opfer ein Essen und Trinken an. Der Genuss des Opferfleisches war Zeichen der *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου* (1. Cor. 10), vermittelte den Geniessenden den Segen des Opfers. So stellt Jesus in Wort und Handlung seinen Tod als Opfer dar, auf Grund dessen eine neue *διαθήκη* in Kraft tritt; den Segen dieses Opfers spendet er schon im Voraus, da er es innerlich bereits dargebracht hat, indem er den Jüngern Brot und Wein als seinen zu opfernden Leib und sein Opferblut giebt. Man kann nun entweder so weiter schliessen: Hauptsache ist die Teilnahme am Segen des Opfers auf Grund der Zueignung durch den sich opfernden; der Genuss vom Opferfleisch ist nur Mittel zum Zweck. Darum braucht Jesus nicht sein Opferblut wirklich zu reichen, sondern kann Brot und Wein als »vollgültigen Ersatz« an die Stelle treten lassen. Es war ihm eben nicht möglich, das Opferfleisch selbst zu geben, einmal weil er noch lebte, sodann weil es sich um sein, des Menschensohnes, Fleisch handelte; darum wählte er dazu andere Nahrungsmittel, gab ihnen durch seine Worte den Wert seines Leibes und Blutes, so dass die Jünger jene als diese geniessen sollten, um damit an seinem Opfer Anteil zu bekommen. Für die Jünger sind damit Brot und Wein ihrer Bedeutung nach wirklich Leib und Blut Christi, wie sie für sie geopfert werden. Wenn man es in traditioneller Form aussprechen will, könnte man vielleicht sagen: er giebt ihnen in, mit und unter Brot und Wein seinen Leib und sein Blut. Dem Gedanken Jesu entsprechender wäre: er giebt ihnen Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut. — Man kann aber auch so schliessen: Zur Teilnahme am Segen des Opfers bedarf es des wirklichen Genusses vom Opferfleisch; es kann nicht einfach etwas anderes dafür an die Stelle treten. Darum muss Jesus unter Brot und Wein wirklich seinen Leib und sein Blut spenden. Dieser letztere Gedanke scheint mir unentbehrlich und unabweisbar zu sein, weil die Jünger seine Worte nur so verstehen und nur von ihm aus die Handlung als das, was sie sein sollte, den Segen des Opfers Jesu vermittelndes Opfermahl, auffassen konnten. Er lässt sich aber auch, wie schon angedeutet, mit dem ersteren leicht combinieren, wenn man ihn so modificiert, dass man betont: im Genuss von Brot und Wein werde ideell wirklich Jesu Leib und Blut genossen. Nur muss diese ideelle Wirk-

lichkeit so sehr als Wirklichkeit gefasst werden, dass die Vorstellungen, welche die Jünger mit dem Opfermahl verbinden mussten, auch hier anwendbar sind: das Teilhaben am Leibe und Blute Christi, die damit gegebene Beziehung zum Opferlamm, der Empfang des vollen Segens des Opfers. Denn diese den Jüngern geläufigen Vorstellungen waren der Punct, an den Jesus anknüpfte, von dem aus er also auch sein Thun verstanden wissen wollte[1]).

Doch muss die ganze Vorstellung von der Opfermahlzeit noch gegen zwei Bedenken in Schutz genommen werden, die ihr leicht entgegengehalten werden können. Das eine, weniger gewichtige bezieht sich auf die dargereichte Materie. Wenn Jesus wirklich beim Passahmahl den Jüngern ein Opfermahl in höherem Sinne bot, war es da nicht das nächstliegende, dass er als Substrat dazu Fleisch vom Passahlamme nahm? Das war ja Opferfleisch und konnte darum auch am leichtesten als Ersatz für Opferfleisch dienen. Es lässt sich aber doch leicht erkennen, dass die Parallele zwischen dem von ihm gebrochenen Brot und seinem zu brechenden Leibe viel treffender war, als wenn das Fleisch des Lammes an die Stelle getreten wäre. Hier handelt es sich um ein totes Tier, um ein zu bestimmtem Zweck bereits dargebrachtes Opfer. Dort wird grade in der Symbolik des Brechens gelehrt, dass Jesus seinen Leib für die Jünger in den Tod geben will, dass also das Opfer bevorsteht. Dieser Gedanke fand in dem Passahlamm keinen Anknüpfungspunct. Ferner tritt in Jesu Worten nichts hervor, was an das Passah erinnert, wohl aber der Begriff des Bundesopfers. Man müsste also schon die Combination der beiden ganz verschiedenen Opferarten annehmen — diese Combination hätte aber keineswegs zur Klarstellung des von Jesus Beabsichtigten geführt. Nun liegt allerdings eine Combination auch in dem von uns angenommenen Bundes-opfermahl vor, insofern in Exod. 24 bei dem Mahl nach dem Bundesopfer nicht deutlich gesagt ist, dass es zur Aneignung des Segens des Opfers dient. Aber hier handelt es sich um Verknüpfung einer im Kult bei den meisten Opfern sich findenden Vorstellung mit dem speciellen historischen Bundesopfer, zu dem sie sich lediglich als Ergänzung

1) Ein Analogon zu dieser Handlung ohne gleichen anzuführen, hat immer etwas missliches, da der Abstand zu gross bleibt; si parva licet componere magnis, könnte man sonst an die Darreichung von hundert Mark in einem Hundertmarkschein denken: wie dort der, welcher ihn erhält, hundert Mark empfängt, ohne dass er wirklich hundert Mark in Gold oder Silber bekommt, so hier die Jünger wirklich Jesu Leib und Blut in dem Brot und Wein, ohne dass sie die physischen Substanzen erhalten.

verhält. Dort aber wären ganz verschiedene Gesichtspuncte, die sich nicht ohne weiteres zusammenstellen lassen, vermischt: Ist das Passahopfer die Hauptsache, so tritt der Gedanke des Bundes zurück. Nun ist das Blut aber grade Bundesblut genannt. Das muss also der Hauptbegriff sein. Entweder enthält er an sich schon den Gedanken des Passah — dann braucht dieses nicht noch ausserdem zum Vergleich oder zur Erklärung herangezogen zu werden — oder er wird durch die Parallele mit dem Passah ergänzt und bereichert — dann musste dieses irgendwie deutlichen Ausdruck finden [1]).

Gewichtiger ist der andere Einwand, dass bei einer Opfermahlzeit der Genuss von Blut einfach durch das Gesetz ausgeschlossen ist. Das Blut ist Eigentum Gottes und wird ihm im Opfer zurückgegeben (cf. Marbach, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1866, S. 146 ff.). Es ist neben Fett לחם יהוה (Ezech. 44, 7), nie aber Opferspeise der Menschen. Nun ist zwar der Genuss von Menschenblut nirgends im alten Testament verboten, aber das hilft uns wenig. Denn einmal wird Delitzsch (bibl. Psychologie 2. Aufl. S. 247) kaum recht haben, wenn er sagt, dass das Verbot des Genusses von Tierblut gegeben sei, weil die נפש des Tieres im Blut sei, eine Verbindung der Nephesch des Tieres mit der des Menschen aber hätte vermieden werden sollen, während beim Genuss des dem Menschen homogenen Menschenblutes eine solche Vermischung nicht stattfand. Vielmehr muss man hier wohl a minori ad majus schliessen: Weil schon der Genuss von Tierblut ein Greuel war, so dachte man gar nicht an den von Menschenblut. Sodann kommt Jesu Blut hier als Opferblut in Betracht, das als Gott geweihtes von den Menschen nicht genossen werden durfte.

Wir wollen die hier vorliegende Schwierigkeit zunächst zugeben. Dass sie nicht unüberwindlich sein kann, ergiebt sich schon daraus, dass sie jeder anderen Auffassung in gleichem

---

1) Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass wirklich eine Parallele zwischen dem Abendmahl und dem Passah als dem Mahl der Erlösung des alten Bundes besteht. Schon die Einsetzung bei dem Passahmahl musste jeden unwillkürlich darauf hinweisen. Aber zum Verständnis der Handlung hat man sich an Jesu Worte zu halten und die weisen auf das Bundesopfer hin. Weil jedoch dieser Bund den Menschen die Erlösung gebracht hat, so können auch Passah und Abendmahl als Bild und Gegenbild neben einander gestellt werden. Dass letzteres nicht als die Hauptsache aufgefasst ist, ergiebt sich schon daraus, dass man nie an eine jährliche Abendmahlsfeier gedacht hat und sich in Jerusalem auch nicht der weiteren Feier des Passah entzogen haben kann.

Masse anhaftet. Den Jüngern, die als Israeliten den Blutgenuss verabscheuten, musste es ebenso höchst befremdlich sein, wenn Jesus ihnen in symbolischer Handlung Bundesblut darreichte, wie wenn er etwas gab, das dieses Blut ersetzen oder real vermitteln sollte. Ja auch wenn man unberechtigter Weise σῶμα und αἷμα so eng verbindet, wie sonst nur σάϱξ und αἷμα vorkommen, und darin die Persönlichkeit dargereicht sieht oder den Messias sich als Speise anbietend betrachtet, bleibt der Anstoss, dass Jesus da seine Person in zwei Bestandteile zerlegt, von denen er den einen, den er gesondert reicht, als sein Blut bezeichnet. Im letzten Falle ist alles noch viel auffälliger, da man den Zweck nicht einsieht, warum gerade das anstössige Blut allein genannt wird, während beim Opferblut wenigstens das Willkürliche in der Anwendung dieses schwierigen Begriffs fortfällt. — Man muss also damit rechnen, dass er sich hier über eine jüdische Vorstellung hinweggesetzt und den Jüngern zugemutet hat, das gleiche zu thun. Natürlich wird das nicht ohne Absicht geschehen sein. Nur darf man nicht zuviel in der Abweichung finden. Man könnte daran denken, dass das Blut des Opfertieres eben deswegen nicht genossen werden durfte, weil es Gott gehörte und ihm dargebracht werden sollte. Wenn Jesus nun wider alle Gewohnheit sein Opferblut den Jüngern zu trinken gab, so wäre es möglich, dass er damit hätte sagen wollen, dieses Opferblut solle nicht in erster Linie Gott, sondern den Menschen, den Jüngern zu gut vergossen werden (cf. ἐκχυννόμενον ὑπὲϱ πολλῶν). Das hiesse aber wohl, die Worte pressen; die Jünger hätten sie kaum ohne nähere Belehrung so auffassen können. Die Hinzunahme des Blutes erklärt sich zur Genüge daraus, dass es Jesus darauf ankam, ein zweites Bild zu dem ersten hinzuzufügen, um seinen Gedanken noch deutlicheren Ausdruck zu geben, und es den Jüngern so zu ermöglichen, die gespendete Gabe ganz und mit vollem Bewusstsein von ihrer Grösse zu empfangen. Er konnte dabei um so eher von dem Brauch bei den Opfermahlzeiten absehen, als ihm nicht daran lag, jene nachzuahmen und etwa eine neue rituelle Opfermahlzeit einzuführen. Das wichtigste war ihm, dass er den Jüngern den Segen seines Opfers spendete, und dazu bot ihm jener Ritus die äussere Form, bei der er auf allgemeines und unmittelbares Verständnis seiner Absicht rechnen konnte. Wie wenig sclavisch er sich an sein Vorbild band, beweist auch dieses, dass er nicht sein Fleisch, sondern seinen Leib unter dem Brot als Speise darreicht. Es handelt sich also nicht um Umdeutung einer alttestamentlichen Kultushandlung, und darum war eine Umgehung jüdischer Vorschriften leicht möglich. Seine Jünger waren auf diese Ausser-

acht-lassung alttestamentlicher Gebote insofern vorbereitet, als er überhaupt die Gesinnung dem Kultus weit vorgezogen und schon manche kultische Vorschrift der Tradition, in die das Gesetz übergegangen war, übertreten hatte. Das Blut bot sich ihm aber gerade als das geeignetste Mittel dar, dem Gedanken seines Opfertodes im Dienst der Menschen Ausdruck zu geben, da das Blut schon an sich nicht anders denn als im Tode verströmendes aufgefasst werden konnte (cf. ausserdem den Zusatz ἐκχυννόμενον). Zudem kam es ihm darauf an, die neue Gottesordnung den Jüngern mitzuteilen. Zu deren Inkrafttreten ist es nötig, dass nicht nur das Opfer (auf Golgatha) dargebracht, sondern auch (im Abendmahl) den Seinen zugewandt wird. Erst damit ist die διαθήκη vollkommen zu Stand und Wesen gebracht. Diese Zuwendung musste in diesem Fall schon vor dem Tode geschehen; ihr Medium konnte darum und aus anderen Gründen nicht das physische Blut sein. Dass sie statt durch Besprengen, durch Trinkenlassen vollzogen wurde, war durch den Gebrauch des Weins, der das geeignetste Mittel zur Vertretung des Blutes war, gegeben. Ausserdem ist das Blut Träger des Lebens, das auf die Jünger übergehen soll, entsprechend dem, dass man im Opfermahl den mystischen Gedanken einer Aneignung des (heiligen) Lebens des Tieres dargestellt fand. Dafür war das Trinken ein viel significanterer Ausdruck als das Besprengen. So war das Blut in jeder Hinsicht die Jesu Absichten am vollkommensten entsprechende Gabe. Den Jüngern waren alle die hier constatierten Gedanken Jesu durch die Handlung so anschaulich wie nur möglich gemacht; denn in der religiösen Vorstellungswelt, in der sie als Israeliten lebten, waren jene Thaten Jesu die jedem verständlichen Träger jener Ideeen.

4. Verhältnis der Abendmahlsberichte zu der (Abendmahls-) Lehre Pauli.

Somit tritt uns in den Abendmahlsberichten eine sinnvolle und leicht verständliche Absicht und Handlung Jesu entgegen. Kann man sich darum auch nicht so leicht über sie hinwegsetzen, wie es jetzt wohl geschieht, so ist doch andrerseits die Möglichkeit nicht absolut ausgeschlossen, dass uns in ihnen trotzdem der ursprüngliche Sinn des Stifters nicht treu überliefert ist. Denn natürlich würden Paulus und die Evangelisten auch in dem Fall, dass sie ihn modificierten, keine sinnlose Handlung daraus gemacht haben. Auch die Uebereinstimmung zwischen Paulus und den Synoptikern lässt sich so noch immer

erklären, da Pauli Auffassung auf weitere Kreise Einfluss ausgeübt und auch auf die synoptische Tradition bestimmend eingewirkt haben könnte, so dass wir in allen unseren Berichten nicht die ursprüngliche Form, sondern die durch Paulus modificierte vor uns hätten, vielleicht so, dass sich noch zufällig schwache Spuren der eigentlichen Idee Jesu auffinden lassen.

Um darüber zur Gewissheit zu gelangen, empfiehlt es sich zuerst zu untersuchen, wie sich das, was Paulus sonst vom Abendmahl erwähnt, zu seinem Abendmahlsbericht verhält — auch bei ihm könnten ja unbewusste Erinnerungen an das Ursprüngliche geblieben sein — und welche Bedeutung dem Abendmahl in seiner Theologie zukommt. Da lässt sich nicht verkennen, dass Lehre und Bericht des Apostels aufs beste harmonieren, so dass eine Beeinflussung des letzteren durch erstere jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen ist, zumal, wie wir sahen, der Abendmahlsbericht von Paulus frei reproduciert ist. — In Betracht kommen hier nur die Stellen 1. Cor. 10, 1 ff.; v. 16 ff.; 11, 23 ff. In Eph. 5, 29 ist nicht vom Abendmahl die Rede. Die Begriffe ἐκτρέφειν und θάλπειν wollen in ihrer Allgemeinheit belassen sein. Dass vorher die Taufe erwähnt ist, beweist nichts, da die Taufe oft allein vorkommt, ohne dass ihr das Abendmahl folgt (gegen Spitta S. 323). Eher könnte in 1. Cor. 12, 13 an dieses gedacht werden. Dann wäre es als Tränkung mit dem Geiste Christi aufgefasst. Wir erhielten ein ganz neues Moment, da sonst der Geist Christi nie mit dem Abendmahl in Verbindung gesetzt ist. Es müsste dann untersucht werden, ob im σῶμα καὶ αἷμα das πνεῦμα Christi gespendet sein sollte, oder ob, worauf das ποτίζεσθαι führen könnte, lediglich das αἷμα als Träger des Lebens bei dem Auferstandenen durch das πνεῦμα ersetzt wäre. Nun lässt sich aber nachweisen, dass der Vers keine Aussage über das Abendmahl enthalten kann. Der Aorist ἐποτίσθημεν führt auf eine einmalige Handlung (cf. Hofmann, z. d. Stelle S. 279), die nach dem Zusammenhang in den Anfang des Christenlebens fallen muss (gegen Spitta S. 315). Es ist die auf die Taufe (v. 13[a]) folgende Begabung mit dem Geiste Gottes, die als Tränkung bezeichnet wird — entsprechend dem, dass sonst von einem »Ausgiessen« des Geistes die Rede ist — und als zweites wichtiges Moment zu der in Einheit des Geistes erfolgten Taufe zu einem Leibe noch hinzutritt. Die Vorstellung einer in den weiteren Verlauf des Christenlebens fallenden Begabung mit dem Geiste kennt Paulus gar nicht: die Tränkung mit ihm hat einmal am Anfang stattgefunden und da gleich so, dass es keiner Wiederholung bedarf.

In 1. Cor. 10, 1 ff. lässt sich dagegen die Beziehung auf

das Abendmahl nicht verkennen. Der Aorist war hier bei den geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit nicht zu vermeiden. Die Zusammenstellung mit der Taufe, die Hervorhebung der beiden Momente, des Essens und Trinkens, die Bezeichnung von Speise und Trank als geistlicher Gaben, des Trankes noch dazu als von Christo gespendeten, die Betonung, dass es sich bei dem allen um Typen handelt, macht es deutlich genug, dass an das Abendmahl als geistliche Speise und Trank mit gedacht ist. Inhaltlich lässt sich diesem Gedanken allerdings nicht viel entnehmen. Denn mag es auch für die erbauliche Behandlung der Perikope erlaubt sein, die Parallele weiter auszuführen und von der der Taufe folgenden Ernährung der Pilgrimme Gottes auf dem Wege durch die Wüste dieser Welt zu reden oder noch andere Beziehungen ausfindig zu machen: die Exegese kann für das Abendmahl nur das constatieren, dass es nicht als leibliche Speise, sondern als von Christo gespendete und darum geistliche Nahrung aufgefasst sein will. Passt das schon zum Begriff der Opfermahlzeit, bei der die Frucht des Todes Jesu und der neue Bund gespendet wird, vortrefflich, so tritt die Uebereinstimmung mit dem Bericht doch noch deutlicher da hervor, wo ausdrücklich vom Abendmahl die Rede ist[1]).

Nach 1. Cor. 11, 26 ist die Feier eine Verkündigung des Todes des Herrn; es bestätigt sich also, dass Paulus bei *σῶμα* und *αἷμα* nur an Christi Tod gedacht hat. Nach v. 27 lädt der, welcher in unwürdiger Weise von dem Brot und dem Kelch geniesst, die der Herr im Abendmahl spendet und die darum als *κυρίου* gekennzeichnet sind, eine Schuld gegenüber dem Leibe und Blute des Herrn auf sich. Das heisst nicht, dass er sich damit auf gleiche Stufe mit denen stellt, die Jesus ans Kreuz geschlagen haben. *ἔνοχος τοῦ αἵματος* könnte allein vielleicht so gedeutet werden, das vorangehende *ἔνοχος τοῦ σώματος* schliesst diese Möglichkeit aber aus. Auch ist doch wohl kaum anzunehmen, dass Paulus so in versteckter Weise die Corinther den Mördern Jesu habe gleichstellen wollen. Jedenfalls hätte er damit das Gegenteil dessen erreicht, was er wollte; denn die Corinther würden diesen Vorwurf mit gutem

1) Anders denken über die zuletzt behandelte Stelle Kabisch, Eschatologie Pauli, Göttingen 1893, S. 272 ff. und Spitta a. a. O. S. 307 ff. Spitta scheint die Stelle so aufzufassen, als ob sie direkt vom Abendmahl handle, da er hier eine Bestätigung seiner apostolischen Tradition findet, wonach das Abendmahl mit dem Tode Jesu nichts zu thun hat. Wie hätte Paulus hier bei den Israeliten aber wohl den Tod Jesu anbringen sollen? Vor allem freilich scheint mir eine solche Ausdeutung der Typen jeder Berechtigung zu entbehren.

Recht von sich abgewiesen haben (cf. auch Kahnis S. 162). Aus denselben Gründen scheint mir ausgeschlossen zu sein, dass Paulus dabei an Judas gedacht habe (gegen Spitta S. 235). — Die Worte sagen aber auch gar nicht, dass sie sich an der Person Jesu vergangen haben. Denn nicht gegenüber der Person, sondern gegenüber dem getöteten Leibe und dem vergossenen Blut laden sie eine Schuld auf sich. Kann man beides in v. 24 u. 25 nicht einfach identificieren, so auch in v. 27 nicht. Daraus ergiebt sich, dass nach Pauli Ansicht Leib und Blut wirklich dargereicht werden. Freilich ist es auch hier möglich an ihre Repräsentanten zu denken, wenngleich das Darreichen von Leib und Blut selbst, wie oben, das nächstliegende ist. Nur eine rein symbolische Bedeutung ist wieder nicht annehmbar. Denn bei einer symbolischen Handlung ist der Gegenstand, der als Symbol dient, gleichgültig geworden, nachdem er seinen Zweck erfüllt hat (cf. das (zerbrochene) Joch des Jeremias in cp. 28, 10). Sonst aber kann das, was dem Repräsentanten geschieht, angesehen werden, als geschehe es dem, das er repräsentiert. Aehnlich ist es in cp. 10, 16, wonach Kelch und Brot Gemeinschaft mit dem Blute und Leibe Christi vermitteln und in 1. Cor. 11, 29, wo das *σῶμα* [1]) entweder das im Abendmahl vorhandene oder das ist, zu dem man durch den Genuss der Repräsentanten in Beziehung tritt. Wirkliche Mitteilung vorauszusetzen, ist freilich auch hier überall das nächstliegende und natürlichste. Jedenfalls darf man die *κοινωνία τοῦ σώματος* nicht einfach auf die Person Jesu beziehen, wie es oft geschieht, gleich als wäre das selbstverständlich, sondern nur auf den im Tode dahingegebenen Leib, an dem man Anteil bekommt und mit dem man dadurch in Gemeinschaft tritt. Wie die Ausdrücke, so sind auch die Vorstellungen hier die gleichen wie in den Einsetzungsworten. Nur mittelbar, weil Jesus in Leib und Blut sich selbst als Opfer darbietet, ist auch die Gemeinschaft mit seiner Person damit gegeben. Die symbolische Deutung begünstigen die Aussagen aber keineswegs. — v. 30 enthält kein neues Moment, denn die physischen Wirkungen werden, da sich das Gegenteil nur behaupten, nicht aber irgendwie glaubhaft machen lässt, ethisch vermittelt ge-

1) So die besten Zeugen; ebenso leicht wie *τοῦ κυρίου* zugesetzt sein kann, mag man es freilich auch später fortgelassen haben, als *τὸ σῶμα* ohne weiteres den im Abendmahl gereichten Leib Christi bedeutete. — *διακρίνειν τὸ σῶμα* mit Spitta auf den Leib des Menschen zu beziehen, ist trotz 1. Cor. 6, 13, wo im Unterschiede vom *σῶμα* die *κοιλία* die Speisen aufnimmt, unmöglich, weil *διακρίνειν* sich dabei nicht erklären lässt. Im Zusammenhang denkt ausserdem jeder an das *σῶμα Χριστοῦ*.

dacht sein. — Jedenfalls ergiebt sich aus diesen Stellen auch, dass die Gabe des Abendmahls nicht nur in der ersten Feier, sondern ebenso bei jeder späteren ausgeteilt wird, so dass die Wiederholung zum Gedächtnis Jesu den Empfang der Heilsgabe einschliesst.

Zu beachten ist ferner noch, dass das Abendmahl für Paulus Gemeindefeier ist. Das ergiebt sich allerdings nicht aus den Einsetzungsworten; da steht nicht einmal ein *πάντες*, in das man das gemeinsame hineinlegen könnte; auch nicht aus 11, 20f.: man könnte freilich in dem Gegensatz von v. 21ᵃ zu v. 20 ausgedrückt finden, dass weil jeder das *ἴδιον δεῖπνον* vorwegnimmt, es unmöglich ist ein *κυριακὸν δεῖπνον*, bei dem es grade auf gemeinsame Feier ankommt, zu begehen; aber v. 21ᵃ ist doch wesentlich Voraussetzung von v. 21ᵇ und es ist nicht erlaubt, mehr hineinzulegen. — Deutlich erkennen wir es aber aus 1. Cor. 10, 16f. Es handelt sich dort um Teilnahme an den Opfermahlzeiten. Diese hatten bei den Griechen einen ganz andern Zweck als im israelitischen Kultus. Wohl ist es möglich, dass, solange der Tempelkult noch nicht als ausschliesslicher durchgeführt war, das Essen und Trinken vor Jahve nichts anderes besagte, als dass ein Mahl gehalten wurde, dessen Vorbedingung dankbares Opfer von den Teilen des Mahles an Jahve war. Später aber trat das Opfer ganz in den Vordergrund. Das fröhliche Opfermahl war Ausdruck der Bundesgemeinschaft Gottes und des Volks, war ein kultischer Akt, der nicht in erster Linie zur Sättigung, sondern zu höherem Zweck diente. Bei den Griechen dagegen diente das Opfermahl der Gastfreundschaft, und darum war Sättigung der Gäste von vornherein dabei ins Auge gefasst. Oft wurde nur um die Bekannten zum Mahle zu laden, den Göttern ein Tier als Opfer dargebracht und das Fleisch desselben, nach Abzug dessen, was geopfert werden musste, ganz zum Mahle benutzt. Da bei einem solchen Essen das Kultische sehr zurücktrat — Gebete und Libationen waren wohl die einzigen Handlungen, die an das Heidnische erinnerten — so hatten die Christen sich in Corinth an solchen Opfermahlzeiten ihrer heidnischen Bekannten beteiligt. Dem tritt Paulus entgegen, mit dem Hinweis darauf, dass die gemeinsame Mahlzeit zur Kultgemeinde vereinige. Zum Belege dafür weist er ausser auf das israelitische Opfermahl auf das Abendmahl hin. Wie sie in ihm den Kelch und die Speise des Herrn empfangen, so bei den heidnischen Opfermahlzeiten Kelch und Speise der Dämonen; wie sie dort zu dem Leibe und Blute des Herrn in Beziehung treten, so hier zu den Dämonen. Dieser Gedanke, dass damit eine reale Verbindung zwischen dem, dem die Feier gilt, und

dem, der an ihr teilnimmt, eintritt, steht in der ganzen Ausführung augenscheinlich im Vordergrund[1]). Denn in *κοινωνία* liegt noch nicht das gemeinsame Anteil haben; das könnte nur durch *κοινωνία πάντων* ausgedrückt sein. Ein zweites Moment, das im Zusammenhange mit dem Hauptgedanken auch von Wichtigkeit ist, in der weiteren Anwendung aber zurücktritt, liegt in v. 17. Die reale Teilnahme eines jeden erklärt sich daraus, dass die vielen Teilnehmer einen Organismus, ein *σῶμα*, bilden, weil alle an einem Brote Anteil bekommen, und das eben ein Zeichen davon ist, dass es sich hier um ein gemeinsames, allen Teilnehmern (cf. *οἱ πάντες*) geltendes handelt[2]). Der letzte Gedanke, dass der Genuss der Opferspeise zu einem *σῶμα* verbinde, wird durch die oben angeführten semitischen Vorstellungen so deutlich wie nur möglich. Wenn es in v. 17 heisst: Weil es sich um ein Brot handelt, sind wir, die vielen, ein Leib; denn alle haben wir an dem einen Brot Anteil — so wird da zunächst hervorgehoben, dass die innige Verbindung der Abendmahlsgäste zu einem Leibe darauf beruht, dass das Brot eins ist — in diesem Fall das *σῶμα Χριστοῦ*. Das wird dann noch damit begründet, das sie eben dadurch, dass sie alle an dem einen Brot Anteil bekommen, zur innigen Gemeinschaft des *ἓν σῶμα* zusammengeschlossen werden. Hier zeigt es sich ganz deutlich, dass die Bedeutung des gemeinsamen Essens von einer Speise noch immer erkannt wurde. Nur darf man auch hier diese Bedeutung nicht als das wichtigste Moment im Abendmahl betrachten. Auch bei Paulus steht es doch, wie schon erwähnt, erst an zweiter Stelle. Denn obwohl er 1. Cor. 10 so stark den verbindenden Charakter des Mahls betont hat, sieht er im 11. Capitel, wo er grade den unbrüderlichen Sinn der Abendmahlsgenossen zu tadeln hatte, ganz davon ab. Statt in der

---

1) Wie objectiv Paulus sich die Wirkung solcher Handlungen denkt, ergiebt sich daraus aufs deutlichste. Auch die Christen, die doch nicht mehr an die Götter der Heiden glauben, werden durch Teilnahme an der Opfermahlzeit *κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων* v. 20. Das wird damit bewiesen, dass der gesegnete Kelch *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ* ist — also ist auch hier Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Teilnehmer ohne Einfluss auf diesen Erfolg; sonst wäre der Nerv des Beweises durchschnitten. Nur ob die *κοινωνία* Segen oder Fluch bringt, hängt nach 11, 27 ff. von der Würdigkeit der Teilnehmer ab.

2) Der Ausdruck *κοινωνία τοῦ σώματος* in v. 16 ist natürlich nach *κοινωνία τοῦ αἵματος* zu bestimmen, nicht aber nach der Bedeutung von *σῶμα* in v. 17; ist das Wort hier absichtlich gebraucht, so handelt es sich um ein Wortspiel; unmöglich kann *κοινωνία τοῦ σώματος* aber eine mit der *κοινωνία τοῦ αἵματος* nicht in Einklang stehende Bedeutung haben.

Einleitung hervorzuheben, dass die Corinther durch ihr unbrüderliches Verhalten den Zweck des Abendmahls illusorisch machten, nennt er in v. 21 nur den traurigen Erfolg ihres Thuns, durch den der Genuss des Leibes Christi zu dem von gewöhnlicher Speise herabsank oder ganz ohne Würdigung seiner Bedeutung geschah; und in den Einsetzungsworten ist das *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* betont, hernach die Verkündigung des Todes Jesu, also der Ernst der Feier, nicht aber ihr Abzielen auf innige Verbindung der Feiernden. — Trotzdem ist aber, wie schon erwähnt, die gemeinsame Mahlzeit für Paulus nicht ohne Bedeutung. Es liegt das ja auch schon darin, dass er nirgends von einer dem einzelnen gegebenen Speise, sondern stets von einer Mahlzeit der Gemeinde redet (cf. 11, 20: *συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό*). Auch damit entwickelt er nur, was in dem Begriff der Opfermahlzeit für jeden mit dieser Institution vertrauten enthalten war, ohne ein neues Moment hinzuzufügen.

Fassen wir das Ausgeführte zusammen, so empfangen die Christen auch nach Pauli Lehre im Abendmahl unter Brot und Wein Leib und Blut Jesu in ihrer Opferqualität als geistliche Nahrung. Mit beidem treten die einzelnen Glieder der Gemeinde in Gemeinschaft, bekommen Anteil daran, an beidem vergehen sich die, welche die Speise unwürdig geniessen. Von einem »mystischen Verbande und realem Lebensrapport« mit dem Herrn im Abendmahl (Pfleiderer, Paulinismus[2] S. 252) sagt Paulus nichts, soweit das über die dem Opfermahl zu Grunde liegenden Ideeen hinausgeht, und so scheint er auch nichts davon zu wissen; noch weniger von einem — mir etwas mysteriösen — »der Sphäre des Geistes angehörigen Mahle« (Anrich, antikes Mysterienwesen S. 111) oder einer Geistspeise in Kabisch' Sinne (op. cit. S. 273). — Die Feier ist eine Verkündigung des Todes Jesu durch die That, die das Bekenntnis zu ihm einschliesst, — bis er wiederkommt und ihren Charakter ändert. — Der gegenwärtige Charakter ist, wie besonders der corinthischen Art der Feier gegenüber hervorgehoben wird, ein überwiegend ernster, handelt es sich doch bei ihr um den Tod dessen, den sie als *κύριος* verehren. Gemildert wird der Ernst nur dadurch, dass dieser Tod der Gemeinde das höchste Gut, den neuen Bund der Gnade, gebracht hat, das den Grund zu heiligster Freude darbietet. Seinem Zweck entsprechend, hebt Paulus das aber nicht besonders hervor. Für ihn sind heilige Freude und tiefster Ernst nicht unvereinbare Gegensätze, sondern unzertrennlich verbundene Geschwister. Nur Leichtsinn und Ausgelassenheit, die vor dem *μεθύειν* nicht zurückschrecken, vertragen sich nicht mit dem Charakter der Feier.

Trotzdem so Abendmahlsbericht und Abendmahls-lehre und -auffassung Pauli vollständig harmonieren, hat letztere in dem Gedankengefüge seiner Theologie keinen besondern Platz. Zur δικαιοσύνη θεοῦ, die Rom. 1, 17 als Kern und Stern des Evangeliums erscheint, setzt er das Mahl nirgends in Beziehung; auch sein Verhältnis zum Glauben bestimmt er nicht. Jede Darlegung, die sich der über die Taufe in Rom. 6 an die Seite stellen liesse, fehlt. Von jenem später vielfach ausgesprochenen Gedanken, dass es das Glaubensleben nähre, liegt nur eine schwache Andeutung in 1. Cor. 10, 3 vor. Sonst wird keine andere Bedeutung für das Christenleben erwähnt als die, dass es den Götzendienst ausschliesst; aber auch da tritt es ganz unter den kultischen Gesichtspunct. Die Verkündigung des Todes Jesu, die Erinnerung an ihn und sein Werk sind ja freilich für Paulus von höchster Bedeutung. Aber um diesen Zweck zu erreichen, kennt er noch andere Mittel und Wege. Jedes Motiv, diese Feier zu schaffen oder sie so zu gestalten, fehlt. Denn auch an den Gedanken des *Χριστὸς ἐν ὑμῖν* Rom. 8, 10 findet sich hier kein Anklang. Alles führt darauf, dass es sich hier um eine Feier handelt, die lediglich der Pietät gegen Jesus und dessen Willen, wie er ihn am letzten Abend vor seinem Tode ausgesprochen hatte, ihr Dasein verdankt. Nur wenn die Urgemeinde überhaupt noch nichts von der Heilsbedeutung des Todes Jesu gewusst hätte, und dieser Gedanke eine Entdeckung Pauli wäre, müsste man an einen Einfluss paulinischer Vorstellungen denken. Aber dann träte dieser paulinische Gedanke hier unter lauter Paulus nicht eigentümlichen Formen auf. Auch ist schon oft darauf hingewiesen, dass Paulus sich hier ausdrücklich auf apostolische Tradition beruft, und zwar einer Gemeinde gegenüber, in der eine Partei sich nach Petrus nannte (cf. besonders Holsten, Evangelium des Paulus S. 361f. Anm.). Da hätte er es nicht wagen dürfen, einer Feier der Urgemeinde einen ganz neuen Sinn beizulegen und die Corinther zu tadeln, dass sie nicht dieser neuen Bedeutung entsprechend ihre Feier begingen. — Nur die Form der Worte wird teilweise von ihm herrühren (cf. oben). Sclavisches Sichbinden an Formeln ist ihm fremd. Auch können die Worte noch nicht als notwendiger Teil jeder Feier angesehen sein; denn sonst würde Paulus sich kaum den Selbstwiderspruch, der in der eigenen Feier der Corinther lag, als Motiv seiner Ermahnung haben entgehen lassen. Aber um der Form willen braucht nun nicht auch Zweck und Sinn der Feier ihm die Gestalt zu verdanken, die sie im 1. Corintherbriefe tragen. Es ist das um so weniger der Fall, je weniger Paulus neben der Predigt vom Kreuz durch das Wort einer

solchen durch die Handlung bedurfte und je zuversichtlicher er die Art der Zusammenkünfte und der Selbsterbauung der Gemeinde im allgemeinen dem Walten des Geistes überliess. Wenn er grade hier eine Regelung vornahm, so war das Motiv dazu lediglich die Pietät gegen das von Jesus Ueberkommene, um desset willen er sich, wie er selbst 11, 23 hervorhebt, für verpflichtet hielt, einer dem Sinn Jesu nicht entsprechenden Feier zu wehren.

5. Kann und wird Jesus dem Abendmahl die festgestellte Bedeutung haben geben wollen?

So unwahrscheinlich es nach dem allen ist, dass Paulus einen hervorragenden Einfluss auf die Gestaltung der Abendmahlsberichte gehabt hat, so bleibt natürlich doch die Möglichkeit noch offen, dass vielleicht Jesu Worte ursprünglich anders gemeint waren, aber in ihrer Form einen Anknüpfungspunct für das paulinische Verständnis der Handlung boten, so dass schliesslich doch die Anerkennung der paulinischen Auffassung die ursprüngliche verdrängt hätte. Wenn wir daran denken, dass bei einer rein symbolischen Auffassung eine Combination von symbolischen Beziehungen leicht angenommen werden konnte, so muss man ja mit der Möglichkeit rechnen, dass diese Combination in der Verbindung verschiedener Traditionen in den Berichten ihren Grund hat. Was in Marcus über die symbolische Handlung hinausgeht, könnte z. B. durch den Einfluss Pauli oder der Praxis der Urgemeinde bedingt sein — umgekehrt könnte aber auch grade der Gedanke einer Gabe einer alten Tradition angehören und der Inhalt dieser Gabe durch die von Paulus geschaffene symbolische Beziehung modificiert sein. Diesen Möglichkeiten braucht natürlich die Wirklichkeit nicht zu entsprechen. Wir werden nur dann genötigt sein, sie als wirklich vorliegend anzunehmen, wenn die Berichte als solche über sich hinausweisen, sei es (a) dass sie keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen könnten, sei es (b) dass die daraus sich ergebenden Gedanken Jesu in seiner Gedankenwelt unmöglich wären und damit sich als später erwiesen, oder wenn (c) andere alte Auffassungen des Abendmahls dazu nötigten, eine neben der paulinisch-synoptischen hergehende, vielleicht ursprünglichere Tradition anzunehmen, aus der man einen Rückschluss auf eine Umdeutung durch Paulus machen könnte. Ohne einen dieser Gründe eine der genannten Möglichkeiten als Wirklichkeit hinzustellen, wäre willkürlich und könnte vielleicht zu geistreichen

Combinationen und Hypothesen, nicht aber zur Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit führen.

(a) Nun ist zuzugeben, dass gerade am Ausgang der evangelischen Geschichte die Glaubwürdigkeit unserer Quellen nicht über jeden Zweifel erhaben ist; sie hätte kaum von Brandt so energisch in Frage gestellt werden können, wenn hier alles klar und deutlich vor Augen läge. Dennoch ist auch hier zwischen übereinstimmender und schwankender Tradition ein Unterschied zu machen. Grade bei den Abendmahlsberichten ist das Zeugnis der Tradition so einmütig, wie man es nur wünschen kann. Dazu kommt als wichtige Bestätigung die Aussage des Paulus hinzu. Dass alle die Handlung in gleicher Weise auffassen, ist bereits nachgewiesen. Nur zwei Differenzen liegen vor: Lucas weiss noch von mehreren Gesprächen, die sich an das Abendmahl anschliessen — aber die Ergänzungen stellen doch das Ergänzte nicht in Frage — und die Reihenfolge der Worte Jesu ist verschieden — es wird sich aber später zeigen, dass sie bei Lucas sachlich bedingt ist. Auch Jesu Wort über seine Sehnsucht nach dem Passah verändert die Sachlage nicht, da sich das nach v. 16 auf die letzte Feier des israelitischen Mahls der Erlösung, nicht aber auf das Abendmahl bezieht. Man hat ausserdem noch auf die falsche Datierung des Mahls (am 14. Nisan) als ein Zeichen der Unzuverlässigkeit der evangelischen Berichte hingewiesen. Es würde nun m. E. noch nicht von grosser Bedeutung sein, wenn wirklich Tag und Art der Mahlzeit verkehrt bestimmt wären. Grade da sie mit dem Faktum, um das es sich hier handelt, nur lose zusammenhängen, könnte doch der Kern auch in zweifelhafter Schale richtig überliefert sein. Da aber wohl für die johanneische Datierung (cf. 1. Cor. 5, 7), nicht jedoch für die synoptische (Passah und Abendmahl sind nicht in innere Beziehung gesetzt) sich ein Grund auffinden lässt, wird letztere, trotz der dagegen geltend gemachten Bedenken, die ich nicht als durchschlagend anerkennen kann, die richtigere sein[1]). Erweist sich

1) Das hier im einzelnen zu beweisen, würde zu weit von der vorliegenden Aufgabe abführen. Ich will nur noch bemerken, dass auch die interessanten Ausgleichsversuche Chwolsons und Lichtensteins m. E. nicht zum Ziele führen (cf. mémoires de l'académie des sciences à St. Petersbourg VII tom. 41, 1 Chwolson, das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes; Verteidigungen gegen Schürer und Grünhut in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1893 S. 537 ff. und in der Ztschr. f. wiss. Theol. 1895 — und aus Jechiel Lichtensteins Commentar zum Matthäusevangelium, in den Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig 1895 N. 43 S. 24 ff.). Noch viel weniger scheint mir allerdings der Versuch Spittas gelungen

so die synoptische Tradition auch in diesem nebensächlichen Puncte als zuverlässig, so dürfen wir um so mehr annehmen, dass sie auch bei dem Wichtigeren volles Vertrauen verdient.

(b) Es könnte aber die äussere Bezeugung der Abendmahlsberichte noch so gut sein, wir würden doch Bedenken tragen, ihnen zu trauen, wenn sie Jesus etwas in den Mund legen, was nur eine spätere Zeit ihm zugeschrieben haben kann. Dann gäben die Evangelien natürlich die Tradition unverfälscht wieder, aber diese Tradition selbst wäre schon getrübt und wir müssten versuchen, über sie hinaus oder durch sie hindurch zu Jesu Gedanken zurückzugelangen. Das erste schwerwiegende Bedenken, das gegen die Abendmahlsworte als Worte Jesu geltend gemacht wird, ist, dass Jesus bis dahin überhaupt nicht an seinen Tod gedacht, dass er jedenfalls seinen Tod nicht zur Grundlage einer symbolischen Handlung habe machen können[1]). Die Thatsachen, an welche diese Bedenken anknüpfen, sind folgende:

1. Die bestimmten Voraussagungen der Details in Bezug auf Tod und Auferstehung machen es wahrscheinlich, dass wenigstens ihre Form durch die thatsächliche Gestaltung der Ereignisse mitbestimmt ist, zumal da Matthäus gelegentlich genauere Formulierungen bietet als Marcus. Daraus ergiebt sich die Möglichkeit, dass auch die Todesvoraussagungen selbst späterer Zusatz sind und nicht von Jesus herrühren. Als charakteristisch für die Eintragung des Todes- und Auferstehungsgedankens — beide sind meist vereint — wird das Jonaszeichen hingestellt. Matth. 16, 4 behauptet Jesus nur, den Juden würde kein anderes Zeichen gegeben werden als das des Propheten Jonas. Luc. 11, 29—33 wird dieses Zeichen so ausgelegt, als ob die Busspredigt das ihm besonders eigentümliche sei; Matth. 12, 39 ff. dagegen so, dass die Zeit, die Jonas im Bauch des Wallfisches war, mit der verglichen wird, die Jesus als Toter im Innern der Erde zubrachte.

2. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist ein charakteristisches Stück der paulinischen Theologie. In den ersten Reden der Apostelgeschichte erscheint es überall so, als ob man an Jesus trotz seines Todes — nur wegen seiner Auferweckung — glaubt, nie aber, als ob der Tod wertvoll sei.

---

zu sein, Spuren der johanneischen Datierung im ursprünglichen Marcustext zu entdecken.

1) Für Brandt steht es so fest, dass von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu erst Mitte des 2. Jahrhunderts allgemeiner die Rede ist, dass er von diesem Stützpunct aus die Geschichte der Anfänge des Christentums construiert.

Auch Luc. 24, 26 müssen die Emmausjünger auf die Notwendigkeit des Todes als etwas für sie neues hingewiesen werden.

3. Nach allen evangelischen Berichten sind die Jünger durch Jesu Tod ausser Fassung gebracht; erst der Auferstehungsglaube hat sie wieder ermutigt. Wie wäre das denkbar, wenn Jesus sie vorher deutlich auf seinen Tod vorbereitet und auf dessen Heilsbedeutung hingewiesen hätte? Hatten sie aber nur nicht verstanden, was er sagte, wie konnte er das von ihnen Unverstandene zur Grundlage der symbolischen Handlung machen?

Die Ansicht, dass Jesus bis dahin überhaupt nicht an seinen Tod gedacht habe, ist von vornherein unwahrscheinlich. Nach den evangelischen Berichten hatten die Juden schon öfter versucht, ihn zu ergreifen. Von Marc. 3, 6 an geht ihr Bestreben darauf. Dabei kann es sich nicht um Erfindungen späterer Zeit handeln, da sich kein Grund einsehen lässt, der sie veranlasst hätte; sie treten schon bald nach dem Anfange der Wirksamkeit Jesu und vor den bestimmten Voraussagungen seines baldigen Todes ein. Nun hätte er doch die Feindschaft seiner Gegner sehr unterschätzen müssen, wenn er nicht selbst mit der Möglichkeit seines Todes bestimmt gerechnet hätte, zumal da er an Johannes' Geschick ein Beispiel dafür hatte, wie es denen ergeht, die den Machthabern die Wahrheit offen sagen.

Weiter ist es doch auch ein Wort Jesu, für das sich kein Motiv späterer Erdichtung angeben lässt, dass es stets das Geschick der Propheten gewesen sei, in Jerusalem getötet zu werden Matth. 23, 34—36; Luc. 11, 49—51; cf. Matth. 23, 37; Luc. 13, 32 ff. Dieses Wort kann er kaum gesprochen haben, ohne an sich zu denken. — Hat er aber selbst seinen Tod vorausgesehen, so ist es undenkbar, dass er die Jünger nicht darauf vorbereitet haben sollte. Man mag ihm noch so viel von der Grösse nehmen, in der er uns in den Evangelien entgegentritt und ihn auf das Niveau eines Durchschnittsmenschen herabdrücken — dass er sich über den Zustand seiner Jünger getäuscht haben sollte, wird man nicht mit dem Scheine eines Grundes behaupten können. Die evangelische Geschichte berichtet, wie oft er bei den Jüngern auf unbegreifliche Schwachheit gestossen ist — ein Beweis ihrer Zuverlässigkeit, da es doch sicher nicht im Interesse der Jünger lag, das der Nachwelt zu überliefern. Da wäre es unerklärlich, wenn er sich über den Eindruck getäuscht haben sollte, den sein Tod auf die Jünger machen musste. Wie gut er sie kannte, sehen wir aus der Voraussagung der Verleugnung Petri und der Zerstreuung der Jünger aufs deutlichste. Dazu kommt, dass im Gedächtnis der Seinen nach einmütiger Tradition die erste aus-

drückliche Leidensankündigung bei Cäsarea Philippi in ihrer Verbindung mit der Frage nach der Bedeutung seiner Person und dem Bekenntnis des Petrus fest haften geblieben ist. Ferner finden sich der deutlichen und versteckten Hinweisungen auf seinen Tod so viele, dass man — wenn man nicht in Willkürlichkeiten sich ergehen will — die Vorausverkündigung desselben mit zu dem sichersten aus seinem Leben und seiner Verkündigung zu rechnen hat und nur durch die gewichtigsten Bedenken an ihr irre gemacht werden könnte (cf. Marc. 8, 31; 9, 12. 30 f.; 10, 32ff. 38; Luc. 13, 33; 12, 50). Die Möglichkeit, dass einzelne Züge später eingetragen sind, reicht dazu nicht hin. Zunächst könnte ja in den Leidensankündigungen auffallen, dass Jesus von Ueberlieferung an die Heiden, Spott, Geisselung, ja nach Matth. 20, 19 sogar vom Kreuzestode spricht. Aber zu alle dem bedurfte es nicht einmal übernatürlichen Wissens. Sah er seinen Tod voraus, so konnte der nach den geltenden Gesetzen nur durch die Römer vollzogen werden; diese wandten in der Regel die Strafe des Kreuzestodes an (cf. den Zuruf σταύρωσον in Marc. 15, 13 und den Parallelen, während es den rufenden doch nur auf den Tod ankam); zu ihr war die Geisselung die regelmässige Vorstufe (Marc. 15, 15 und die Parallelen). Dass ihn dann im Hinblick auf seine Predigt bitterer Spott treffen würde, war so gut wie selbstverständlich. Schwieriger ist die Vorausverkündigung der Auferstehung am dritten Tage, die sich nur schwer ohne die Annahme wunderbaren Vorauswissens erklären lässt. Einen Anknüpfungspunct bietet freilich der Glaube an seine Parusie, an dem sich um so weniger zweifeln lässt, als er kaum über die jüdischen Messiaserwartungen weit hinausgeht. Eine Parusie war nach jüdischen Vorstellungen ohne Auferstehung nicht möglich, da man von einer Unsterblichkeit der Seele in Palästina wenig wusste, den Zustand des bewussten Lebens und der Seligkeit nach dem Tode vielmehr durch eine Auferweckung vermittelt dachte. Aber mag man auch die Möglichkeit des Wissens hiervon auf Grund eines dogmatischen Urteils in Abrede stellen, so würde damit nur erwiesen sein, dass an einen gegebenen Kern spätere Zusätze sich angeschlossen haben, und der Kern würde erst dann in Frage gestellt werden, wenn man mit Grund bezweifeln könnte, dass Jesus von seinem Tode wusste, und darum um seiner Jünger willen sich genötigt sah mit ihnen darüber zu sprechen. Deshalb beweist die Specialisierung des ἀποκτείνειν durch σταυροῦν bei Matthäus, die wohl trotz der oben nachgewiesenen Möglichkeit auf Kosten der Ueberlieferung oder des Schriftstellers zu setzen ist, ebensowenig wie das Jonaszeichen. — Das Wort über das letztere ist jeden-

falls doppelt überliefert, einmal in einem Zusammenhang, wo Jesus nur als Jonas überragender Prophet in Betracht kommt, sodann, vielleicht in Verbindung damit, als Parallele zu Jesu Aufenthalt im Busen der Erde. Somit ist es möglich, dass Jesus nur auf das Jonaszeichen hingewiesen und die Tradition ihm eine doppelte Auslegung gegeben hat. Dass aber darum alle Leidensverkündigungen spätere Eintragung wären, liesse sich nur auf Grund einer unberechtigten Verallgemeinerung einer Möglichkeit behaupten. — Vollends ist es unzulässig, sie anzuzweifeln, weil »Jesus sicherlich nicht nach Jerusalem gegangen sei, um sich töten zu lassen.« Denn dass seine Reise diesen Zweck gehabt habe, sagt kein Evangelist. Sie heben alle hervor, dass das der Erfolg seiner Reise sein würde. Er geht den Weg nach Jerusalem in Gehorsam gegen den erkannten Willen seines himmlischen Vaters, und zwar obwohl er voraus weiss, was ihm da begegnen wird. Seinen Jüngern gegenüber kam es nur darauf an, sie auf den Erfolg aufmerksam zu machen, um sie darauf vorzubereiten.

Gewichtiger sind darum die Hinweise auf die thatsächliche Niedergeschlagenheit der Jünger trotz der Vorausverkündigung des Leidens. Diese Verzagtheit würde ja jene Vorhersagung, wenn sie wirklich geschehen, als vergeblich erweisen. Wie wenig durchschlagend aber auch dieses Argument ist, weiss jeder, der einmal einen Freund, der für sein Leben grosse Bedeutung hatte, dem sichern Tode hat entgegen gehen sehen. Da sagt man sich wohl lange vorher, dass das Leiden nur zum Tode führen kann. Tritt dann der Tod ein, so bleibt es einem doch nicht erspart, den Schmerz der Trennung in seiner ganzen Grösse und Bitterkeit zu durchkosten. Aber nachher wird es einem doch leichter, diesen Schmerz innerlich zu überwinden, als wenn das Ereignis plötzlich und unvorhergesehen hereinbricht. Nun ist das schon um deswillen nur ein schwaches Analogon, weil für die Jünger an diesem Leben viel mehr hing als sonst das Leben irgend eines Menschen für andere bedeutet, und weil sie als Juden in dem Tode ganz etwas anderes sahen als wir Christen. Dazu kommt, dass sie, wie es Luc. 24, 21 deutlich ausgesprochen ist, grade von dem Lebenden die Erlösung erwarteten, die ihre kostbarste Hoffnung war. Dem entspricht, dass sie nach den evangelischen Berichten auf die Leidensankündigungen hin teils sehr betrübt teils als nicht verstehende erscheinen: sie verstanden natürlich den Wortlaut und den Inhalt, aber begriffen die Möglichkeit nicht. Der Einfluss Jesu hatte ihre Messiasvorstellungen wohl geläutert, aber sie noch nicht zu vollkommener Klarheit geführt. Es war schon ein grosses, dass sie ihn bei Cäsarea Philippi als

Messias bekannten, obwohl er so wenig ihren Erwartungen entsprach. Damit war ihm die Möglichkeit gegeben, sie weiter zu führen, zu einer Vorstellung, die sich zu der ihrigen gegensätzlich verhielt; deshalb schliesst sich gleich an das Petrusbekenntnis die Leidensankündigung an, und weil er mit ihr auf so harten Widerstand im Verständnis der Jünger stiess, benutzte er die Gelegenheit so oft, ihnen immer dasselbe mit fast gleichen Worten vorzuhalten. Je mehr ihre Erkenntnis nun noch im Werden war und je höheren Wert darum für sie die Person Jesu und der Verkehr mit ihm hatte, um so mehr musste sein Tod niederschmetternden Einfluss auf sie ausüben. Wenn sie aber hernach sich verhältnismässig so schnell wieder aufrafften, so war das nur möglich, weil ihnen die Erinnerung an die Worte Jesu die Möglichkeit gab, diesen Tod nicht als ein Unglück, als ein Gottesurteil über ihn anzusehen. Dabei ist es gleichgültig, ob man den Auferstehungsglauben natürlich erklärt oder durch Erscheinungen des Auferstandenen vermittelt sein lässt. In ersterem Fall kann man die Todesvoraussagungen am wenigsten entbehren. Der Eindruck der Person Jesu und die Erwartung seiner Wiederkunft konnten nur dann trotz der Thatsache seines Todes zur Gewissheit von seinem Leben führen, wenn man wusste, dass dieser Tod nicht der Vernichtung seines Lebens und seiner Pläne gleichkam, sondern wenn er selbst auf dessen Bedeutung hingewiesen und damit ein Mittel gegeben hatte, in ihm etwas für die Menschen heilsames, für ihn zur Erreichung seines Zweckes notwendiges zu sehen. Aber auch im andern Fall bedarf es der Hinzunahme jener Vorausverkündigungen, damit jener Glaube nicht als magisch gewirkt erscheine, sondern sich als That der freien Persönlichkeit darstelle, die auch den Erscheinungen gegenüber sich hätte ablehnend verhalten, sie als Einbildungen und Täuschungen hätte verwerfen können. Charakteristisch ist da grade die Erzählung von den Emmausjüngern: der Hinweis auf die Notwendigkeit des Todes ist die Vorbereitung für die Selbstoffenbarung Christi hernach. Natürlich konnte die Reihenfolge auch die umgekehrte sein: dass nach der überführenden Offenbarung Christi die Erinnerung an seine Worte den Jüngern die Möglichkeit gab, die ihrem Glauben in der Thatsache seines Todes entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. So bilden auch hier die Voraussagungen seines Todes die psychologische Vorbedingung für den Auferstehungsglauben. — Damit ist dann schon erwiesen, dass auch der Gedanke der Heilsbedeutung des Todes Jesu nicht eine Entdeckung Pauli ist. Wohl hat Paulus ihm im Zusammenhang seiner Gedanken, speciell für seine Vorstellung von der Rechtfertigung, centrale Bedeutung gegeben und ihn

durch die mannigfachen Beziehungen, in die er ihn gestellt hat, bereichert. Der Gedanke selbst muss von Jesus stammen, weil nur so der Umschwung im Bewusstsein der Jünger nach seinem Tode sich erklärt. Wie wenig Paulus sich dessen bewusst ist, die Bedeutung des Todes Jesu von sich aus bestimmt zu haben, ergiebt sich aus 1. Cor. 15, 3, wonach ihm überliefert ist, dass Jesus — nicht nur gestorben ist, um hernach aufzuerstehen, sondern dass er für unsere Sünden nach der Schrift gestorben ist. Dasselbe erkennt man aus Gal. 2, 21, wo er Petrus zumutet, den Schluss: *εἰ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν* ohne weiteres als beweiskräftig anzuerkennen. Wäre der Tod Jesu für Petrus nur Durchgangsstufe zur Auferstehung, so konnte er diese Folgerung einfach ablehnen. — Dass in der Apostelgeschichte in den ersten Predigten der Apostel der Tod oft nur als solche erscheint, so dass die Vorstellung erweckt wird, als sei Jesus trotz seines Todes der Messias, erklärt sich aus dem Gegensatz, dem diese Predigten gegenübertraten. Die Pharisäer und Juden sahen im Tode Jesu das Gottesurteil über ihn. Dem konnten die Apostel nicht entgegenhalten, dass dieser Tod Heilsbedeutung für die Menschen habe. Das wäre für die Gegner eine so neue, zu ihren Gedankengängen so wenig passende Vorstellung gewesen, dass sie das Wort ebensowenig verstanden hätten, wie die Jünger die ersten Leidensankündigungen. Hier konnte nur das Zeugnis von der Auferstehung von Erfolg begleitet sein, wodurch Gott sich, in geradem Gegensatze zu dem Urteil der Juden, für Jesus erklärte und das Urteil jener ins Unrecht setzte. — Ebensowenig spricht Luc. 24, 25 ff. gegen die Vorausverkündigung des Leidens. Abgesehen davon, dass diese sich nach den Berichten immer nur an den engsten Kreis der Jünger wandte, wo Jesus bestimmter Voraussetzungen gewiss sein konnte, handelte es sich dort grade um die Zeit unmittelbar nach dem Tode Jesu, wo alle lediglich unter dem Druck dieses Ereignisses standen und nicht an Jesu Worte dachten.

Liegt die Sache aber so, dann ist auch durch nichts ausgeschlossen, dass Jesus am Abend vor seinem Tode den Jüngern in einem Opfermahle den Segen seines Todes vermitteln wollte. Er setzte ja dabei, wie wir sahen, nicht den Gedanken seines heilbringenden Todes als etwas bekanntes voraus, sondern gab ihm in der Handlung durch das Brotbrechen und die Worte beim Wein deutlichen Ausdruck. Alles was er that und sprach, war jedem Israeliten so unmittelbar verständlich, dass es gar keiner vorhergehenden Belehrung bedurfte, um den Jüngern klar zu machen, was das heissen sollte. Da er ausserdem vor-

her verschiedentlich von seinem Tode gesprochen, ihn sogar als Lösegeld hingestellt und schon während der Mahlzeit von dem Verrat des Judas und seinem Hingange geredet hatte, brauchte er nicht mehr zu fürchten, möglicher Weise nicht verstanden zu werden. — Dass er bei der Handlung als Lebender vor ihnen stand, schliesst die festgestellte Bedeutung und ihr Verständnis seitens der Jünger keineswegs aus. Weshalb sie bei dem Leibe nicht an den zu tötenden denken konnten, während er ihnen durch die Symbolik der Handlung grade klar machte, dass er seinen Leib zu ihrem Besten in den Tod geben wollte, ist nicht einzusehen. Beim Blut fügt er ausserdem das entsprechende noch mit ausdrücklichen Worten hinzu. Allerdings war ihnen die Heilsbedeutung seines Todes keine ganz geläufige Vorstellung; aber grade das Opfermahl erfüllte die Aufgabe, ihnen dieselbe einzuschärfen, aufs vollkommenste. Noch unvergesslicher und deutlicher wurde ihnen damit dieser Gedanke, als wenn einfach nach Art der prophetischen Symbolik verfahren wäre. Denn in dem Begriff des Opfermahles war seine Wiederholung unmittelbar gegeben und ebenso der stetige Empfang der in ihm gespendeten Gabe. So musste ja in ihm der Tod Jesu als heilschaffendes Opfer, wie er der ganzen Handlung zu Grunde lag und in ihr seinen Ausdruck fand, den Jüngern immer wieder vor Augen treten und alle Zweifel daran zerstreuen helfen.

(c) Somit bleibt nur noch der dritte Grund übrig, der uns veranlassen könnte, über die Berichte hinauszugehen und Jesus eine andere Anschauung vom Abendmahl zuzuschreiben. Wie wir im Johannesevangelium eine von der synoptischen abweichende Tradition über den Todestag Jesu haben, so könnte auch neben der uns in den vier Berichten erhaltenen Auffassung noch eine andere in der Urgemeinde vorhanden gewesen sein, die sich aus andern Urkunden aus der Anfangszeit des Christentums direkt oder durch Rückschlüsse erkennen liesse. Wenn diese Tradition derart wäre, dass sie nicht als aus unserer geflossen, sondern nur als durch sie verdrängt anzusehen wäre, so würden wir natürlich aus ihr den Gedanken Jesu zu entnehmen haben, zumal wenn ihr Inhalt zu dem geschichtlichen Bilde von Jesus noch besser passte als die besprochenen Abendmahlsberichte.

Von Bedeutung könnte hier sein, dass in den Abendmahlsgebeten der *διδαχή* der Gedanke an den Tod Jesu ganz zurücktritt[1]). Man hält sie gewöhnlich für sehr alt (z. B. wegen

---

1) Wir setzen voraus, dass sie sich wirklich auf das Abendmahl

διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου), kann sich aber doch auch der Beobachtung nicht entziehen, dass sie stark johanneisch gefärbt sind. Ja die Nennung von *ζωή* und *γνῶσις* als der wesentlichen Heilsgüter erinnert schon an die apostolischen Väter und Justin. Die eschatologische Färbung spricht nicht notwendig für sehr hohes Alter; grade die Einführung der *ἐκκλησία* in die *βασιλεία* ist ein der neutestamentlichen Literatur fremder Gedanke[1]). — Es ist nun zu beachten, dass wir aus der Zeit bis zur *διδαχή* keine derartigen Gebete kennen. Das ist ganz natürlich. Erlaubt die *διδαχή* noch den Propheten freie Gebete, so werden diese in der Regel keine feste Form gehabt haben. Somit können wir auch nichts über ihren Inhalt wissen. Nur ein negatives Moment ergiebt sich aus 1. Cor. 11, 20 ff. Auch in Corinth wurden die Gebete (nach cp. 10 u. 11) über Kelch und Brot gesprochen; dennoch haben sich die dort erwähnten Misstände eingeschlichen. Paulus verweist die Corinther nun aber nicht auf den Widerspruch zwischen ihrer Feier und der im Gebet ausgedrückten Beziehung zum Tode Jesu, sondern auf den, der zwischen dem in Jesu Einsetzung enthaltenen Todesgedanken und ihrem praktischen Verhalten besteht. Danach ist es wenigstens wahrscheinlich, dass die Gebete keine Beziehung zum Tode Jesu gehabt haben. Auch bei dem *ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*, wird der Segen eher einen Lobpreis Gottes als eine Erinnerung an Jesu Tod zum Inhalt gehabt haben. Dazu kommt weiter, dass es sich ja bei der Berachah dieser Speisen nicht um etwas besonderes handelt; auch beim Passahmahle, ja bei jeder Mahlzeit wurden über Brot und Wein bestimmte Gebete gesprochen. Diese bezogen sich beim Passah gar nicht auf die im Passah gefeierten Thaten Gottes. Allerdings fand bei dem ersten Becher, der beim Mahle gereicht wurde, ein Dankgebet für Becher und Tag statt (nach Berachot VIII, 1 streiten Hillel und Schammai darüber, welches vorangehen soll). Aber darin kommt schon zum Ausdruck, dass der Bechersegen als etwas besonderes neben dem Dank für den Tag angesehen wurde. Die Eulogie über Becher und Brot als solchen bestand lediglich in dem Lobpreis dessen, der diese Gaben geschaffen bezw. aus der Erde hat hervorwachsen lassen (cf. Berachot VI, 1 (ברוך בורא פרי הגפן und המוציא לחם מן הארץ). — Die Dankgebete

---

beziehen. Bei der von Zahn vorgeschlagenen Bedeutung brauchten wir sie gar nicht zu berücksichtigen.

1) In ihr ist die Einheit der Gemeinde wohl in religiös-sittlichem Interesse erwähnt, kaum aber je in Beziehung zur Parusie Christi, die wesentlich die Hoffnung der Einzelnen bildet.

der $\delta\iota\delta\alpha\chi\acute{\eta}$ gehen nun freilich weit darüber hinaus. Nur in dem negativen, dem Mangel an Beziehung zum Charakter des Bechers, stimmen die beiden ersten mit jenem jüdischen Brauch überein. An die Stelle sind Bilder getreten, in welchen die Parallele mit Brot und Wein deutlich erkennbar ist [1]), aber eine andere als von Jesus in erster Linie beabsichtigt war. Sie geben dem Ausdruck, was der damaligen Christenheit besonders wertvoll erschien: für das, was Jesus kund gethan hat, wird Gott gepriesen (cf. *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* bei Paulus), um das, wonach man sich damals sehnte, wird er gebeten. Nur im Schlussgebet wird die von ihm gespendete geistliche Nahrung und das ewige Leben erwähnt, im Anschluss an den Dank für die von Gott geschenkte irdische Speise. Man denkt dabei unwillkürlich an das Abendmahl, das ja nach Johannes u. a. ewiges Leben vermittelt. Aber da *ζωὴ αἰώνιος* nicht als Folge der geistlichen Nahrung, sondern einfach neben ihr genannt ist und es sich hier um ein Gebet *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* handelt, kann auch sehr wohl an den Dank für die leibliche Nahrung die Erwähnung der geistlichen Ernährung durch die Heilsgüter geknüpft sein, weil die Gemeinde neben dem geringeren auch für das höhere Gott Dank sagen wollte — entsprechend dem, dass bei den Eingangsgebeten die irdische Gabe den Anlass bietet, des himmlischen Guts zu gedenken, an das sie erinnert. Meines Erachtens liegt das jedem Christen von selbst nahe; wem es nicht so natürlich erscheint, kann es z. B. aus vielen Tischliedern unserer Gesangbücher und der schottischen Sitte, jedes Tischgebet mit der Bitte um Sündenvergebung zu schliessen, erkennen: da werden (zum Teil) Gedanken herangezogen, die sich nicht so unmittelbar bei der irdischen Speise aufdrängen, wie die in jenen Abendmahlsgebeten enthaltenen. Für die Idee, die im Abendmahl ihren Ausdruck findet, kann man somit aus diesen Gebeten überhaupt wenig schliessen. Möglicher Weise ist erwähnt, dass den Christen in ihm durch Jesus geistliche Nahrung geschenkt ist und dass es irgendwie mit ewigem Leben zusammenhängt. Sagt Paulus letzteres nicht ausdrücklich, so kann man es doch als in der Consequenz seiner Anschauung liegend betrachten. Es ist jedenfalls nichts darin enthalten, was über die paulinische Auffassung des Mahls hinausginge. Auch der Charakter desselben wird nicht verschieden bestimmt. Wenn um die Parusie ebenso gebeten wird, wie um die Heiligung und Einigung der Gemeinde, die gewissermassen die Vorbedingung dazu war, so erklärt sich das bei der

---

Cf. auch 1. Cor. 10, 17 und die verschiedene Verwertung des Moments der Einheit.

lebhaften Sehnsucht der Gemeinde nach der Parusie leicht, da das Abendmahl auch nach 1. Cor. 11, 26 eine Feier ist, die in der Wiederkunft Christi ihr Ziel erreicht.

Mit mehr Grund könnte man sich anscheinend auf Joh. 6, 26—58 berufen. Die Hauptfrage ist hier, wie diese Rede sich zum Abendmahl verhält, ob sie es voraussetzt, in Aussicht stellt, erklärt, seine Ueberschätzung bekämpft oder noch andern Zweck hat. Ehe wir in ihre Untersuchung eintreten, müssen wir jedoch feststellen, ob wir es hier mit einer einheitlichen, so wie sie vorliegt, authentischen oder mit einer durch spätere Zusätze bereicherten Rede zu thun haben. Spitta nimmt an, dass bis v. 50 eine Rede allgemeinen Inhalts gehe, in der Jesus sich das Brot des Lebens nennt ebenso wie in cp. 4 das Wasser des Lebens. Erst mit v. 51 beginne die direkte Bezugnahme auf das Abendmahl; damit aber werde eine ganz neue Vorstellung in das alte Bild eingetragen; dazu passen die Verse nicht in den Zusammenhang, seien also als späterer Ersatz für die in cp. 13 vermisste Abendmahlsfeier an dieser Stelle eingeschoben. Er meint ausserdem, dass Johannes ursprünglich einen Abendmahlsbericht gehabt habe, der mit der späteren kirchlichen Praxis nicht harmonierte und deshalb verloren gegangen sei. — Nun ist es freilich unmöglich, hier in diesem Zusammenhange die Aufstellungen Spittas über die Unordnungen in den Abschiedsreden nachzuprüfen. Die von ihm angeführten Gründe für den Ausfall einer Abendmahlserzählung hinter cp. 13, 31[a] und vor 15, 1 scheinen mir durchaus nicht beweiskräftig zu sein. Dass die Abendmahlsgebete der Didache ziemlich deutliche Beziehungen zu Joh. 13—17 enthalten, erlaubt doch den Schluss noch nicht, dass in jenen Capiteln auch ein Abendmahlsbericht gestanden haben muss. Hat die Didache die Gebete nicht einfach aus Joh. 13—17 zusammengestoppelt, was auch Spitta nicht annimmt, so werden die in jenen Abschiedsreden enthaltenen Gedanken sich in ihr deshalb wiederfinden, weil sie dem passenden Ausdruck verliehen, was die Gebete sagen wollten. Direkte literarische Abhängigkeit scheint mir nicht vorzuliegen. Der Verfasser jener Gebete hat in der Gedanken- und Begriffs-welt des vierten Evangeliums gelebt und daraus erklären sich die Anklänge zur Genüge. Einen Bericht über das Abendmahl vermisst man dann nicht, wenn man in Joh. 6 die Verse 51—59 beibehält und die Eigentümlichkeit des Evangeliums nicht verkennt. Es darf doch als feststehend angesehen werden, dass zur Zeit der Abfassung desselben getauft und Abendmahl gefeiert ist. Nun finden sich in cp. 3 Aeusserungen über die Taufe: das »geboren aus Wasser und Geist« muss jeden Leser, der die Taufe kennt, an

diese erinnern. Dem ganz parallel spricht Jesus in cp. 6, 51 ff. vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes. Wer je das Abendmahl in der Gemeinde mitgefeiert hatte, musste an dieses denken. So hat der vierte Evangelist Jesus sich über beide Handlungen der Kirche seiner Zeit aussprechen lassen und sich darum nicht mehr veranlasst gesehen, die Einsetzung besonders zu berichten, zumal da es ihm überhaupt weniger auf die äussere Form als auf den geistigen Gehalt der Feier ankam. Somit würden wir einen Abendmahlsbericht höchstens dann vermissen, wenn wir cp. 6, 51 ff. dem Evangelisten absprechen müssten. Grund dazu aber hat man wiederum nur, wenn man die Kenntnis des Abendmahls bei den Lesern des Evangeliums nicht in Betracht zieht. Das Evangelium will doch geschrieben sein (cp. 20, 31), um Glauben an Christus und ewiges Leben zu vermitteln; es wendet sich also direkt an die Christen seiner Zeit. Dasselbe thut der johanneische Christus, wie alle die implicite einräumen, die annehmen, dass die Gedankenwelt des Verfassers für die Form der Reden Jesu bei Johannes von massgebendem Einfluss gewesen ist. Dann kann man gegen die beanstandeten Verse nicht geltend machen, dass sie den Juden unlösbare Rätsel geboten hätten. Sie wären nur dann zu streichen, wenn die Christen sie nicht hätten verstehen können.

Aber auch wenn man den johanneischen Einfluss nicht zugiebt, hat man keinen Grund, die Verse auszuscheiden. Der johanneische Christus bietet seinen Zuhörern oft schwer verständliche Worte; hier hatte er besonderen Grund, da es ihm auf eine Prüfung der für ihn begeisterten ankam. — Thatsächlich sind die Verse im Zusammenhang unentbehrlich. Schon in v. 27 spricht Jesus von einer Speise, die zum ewigen Leben bleibt, die des Menschen Sohn ihnen geben wird — ehe er sich im Anschluss an die Einrede über das Manna als Brot vom Himmel bezeichnet hat. Nicht diese Worte über das Gottes- und Lebensbrot, sondern jene, in denen er eine Speise anbietet, stehen in Parallele mit der Aufforderung an die Samariterin, sich von ihm lebendiges Wasser geben zu lassen (dass er das Lebenswasser sei, ist dort nicht ausgesprochen und auch nicht anzunehmen). Wie man ihn, das Lebensbrot, geniessen könne, sagt er in v. 32—50 nirgends. Nur das wird in v. 35 hervorgehoben, dass man zu ihm kommen und an ihn glauben müsse, um nicht mehr zu hungern und zu dursten — zu ihm kommen und glauben hat aber keine deutliche Beziehung zu dem Genuss des Gottesbrotes — und erst in v. 50 ff. erfahren wir, dass er vom Himmel herab gekommen sei, damit man von ihm esse. Da erwartet man notwendiger Weise eine Erklärung, wie man

ihn denn geniessen könne, und wenn man nicht ganz wieder vergessen hat, dass v. 27 davon die Rede ist, dass Jesus das Lebensbrot giebt, v. 32 ff. dagegen, dass er es ist, einen Ausgleich dieser beiden Vorstellungsweisen. Den enthält nun v. 51 ff., wo gleich ἐγὼ ὁ ἄρτος und ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω neben einander treten (cf. auch den abermaligen Wechsel und die unvermittelte Rückkehr zu dem früheren Gedanken in v. 56f.). Der Ausgleich wird vollzogen in einer Weise, die dem mit der Feier des Abendmahls vertrauten unmittelbar verständlich war. Somit liegen innere Gründe jedenfalls nicht vor, die Verse zu streichen, und es fragt sich nur, ob nicht vielleicht, wie Spitta meint, v. 59 und 60 ff. es wahrscheinlich machen, dass erst ein späterer die Notwendigkeit einer Ergänzung des Vorhandenen aus den oben angeführten Gründen empfunden und den Text vervollständigt hat. — Eine Schwierigkeit enthält v. 59 offenbar. Wenn das Volk Jesus nach v. 25 »jenseits des Meeres« findet, so denkt man nicht an eine Synagoge, sondern an das Freie, wie auch die voraufgehenden Scenen im Freien sich abspielten. Ein Wechsel des Orts ist hernach nirgends angedeutet, vielmehr macht der Inhalt der Verse 26 ff. den Eindruck einer zusammenhängenden Rede. Nachträglich wird dann in v. 59 hinzugefügt, dass die Rede in einer Synagoge gehalten ist. Einen ähnlichen Fall haben wir in cp. 8, 20. Da wird auch noch der Ort angegeben, an dem die vorigen Worte gesprochen sind. So werden wir es hier wohl mit einer schriftstellerischen Eigentümlichkeit des Verfassers zu thun haben, der ja auch sonst es liebt, durch Angabe von Ort und Umständen seinen Erzählungen concrete Züge zu verleihen. — Man könnte es auch noch beachtenswert finden, dass Jesus auf die Frage in 6, 25 gar keine Antwort giebt, und die Rede in v. 26 ff. als selbständige, an jene Frage nur äusserlich angeschlossene auffassen. Notwendig ist das aber nicht, da in v. 25 nicht gesagt ist, wo man Jesus fand, und so gewiss man ohne Näherbestimmung nur an das Freie denken kann, doch nicht von vornherein ausgeschlossen ist, dass es in der Synagoge geschah. — Ebenso ist das καί — δέ, das Becker (Stud. u. Krit. 1889 S. 129) als Grund für spätere Eintragung anführt, den johanneischen Schriften eigentümlich (cf. Joh. 8, 16. 17; 15, 27; I. Joh. 1, 3; III. v. 12), und zwar auch an Stellen, wo man nur καί oder δέ erwarten würde. — Vollends weisen die Verse 60 ff. nicht darauf hin, dass v. 51—59 später zugesetzt sind. Freilich v. 62 könnte sich ja auch an v. 50 anschliessen, und wenn man auch das σκληρὸς ὁ λόγος zuerst auf den Gedanken, dass Jesus sich das Brot des Lebens nennt, beziehen würde, so ist doch durch v. 42 die Möglichkeit der

Beziehung auf den himmlischen Ursprung Jesu offen gelassen. In καταβαίνω und ἀναβαίνω hätte man dann einen direkten Gegensatz. — Notwendig ist aber die Verbindung mit v. 50 um deswillen durchaus nicht. Vers 62 hebt das Aergernis daran, dass Jesus sein Fleisch zu essen geben will, dadurch auf, dass er auf grösseres hinweist, das ihm widerfahren wird und wodurch er auch in den Augen der Zweifler in den Stand gesetzt werden wird, zu thun, was er sagt. (Darum ist gegen Wendt v. 62 als im Zusammenhang notwendig festzuhalten und nicht als Zusatz auszuscheiden.) Dass das Zweck und Inhalt des Verses ist, ist meines Erachtens unverkennbar. ἀναβαίνων ὅπου ἦν τὸ πρότερον kann doch nicht den Tod bezeichnen, weil er früher nicht im Tode war; darum kann der Vers auch nicht von einem grösseren Aergernis sprechen, als Jesu Worte es boten. Weshalb letzteres, wie B. Weiss behauptet, notwendiger Weise der Fall sein muss, sehe ich nicht ein. Eine Adversativpartikel könnte höchstens in dem ausgelassenen Hauptsatz stehen. Zu ergänzen ist etwa: was werdet ihr dann sagen (oder thun)? — ob damit Vergrösserung oder Aufhebung des Aergernisses gemeint ist, kommt ganz auf den Inhalt des Nebensatzes an und der spricht deutlich für letzteres. V. 63^a hebt dann hervor, dass Jesu Fleisch nur im Zusammenhang mit seinem lebenschaffenden Geist von Nutzen ist, und erklärt damit zugleich, wodurch das Brot, das er spendet, ewiges Leben verleiht, während v. 63^b eng mit 64^a zusammengehört und die Schuld des Aergernisses von Jesus abwälzt und den Hörern zuschiebt. Grade v. 63^a ist nun aber unverständlich, wenn Jesus nicht vorher von seiner σάρξ gesprochen hat. Denn σάρξ kann hier weder die durch die Geburt überkommene irdisch-menschliche Natur Jesu bedeuten (cf. v. 42) noch das Manna in v. 49 als sarkisches Himmelsbrot charakterisieren. — So setzt v. 63 gradezu die Verse 51—59 als im Zusammenhange notwendigen Bestandteil des Textes voraus, anstatt ihre spätere Hinzusetzung wahrscheinlich zu machen.

Eine andere Frage ist die von B. Weiss erhobene, ob nicht vielleicht die Rede Jesu eigentlich nur bis v. 50 gereicht hat und vom Evangelisten durch einen Zusatz, der dann zugleich Umdeutung (im Sinn des Abendmahls) sein würde, bereichert ist. Die Möglichkeit einer solchen Sachlage lässt sich nicht von vornherein abweisen. Dennoch erscheint es mir ganz unthunlich, von ihr hier Gebrauch zu machen. Die Rede v. 26—50 trägt vollständig johanneisches Gepräge, nicht weniger als die Worte v. 51ff. Wir sahen schon, dass v. 27, dann wieder v. 50 eine Erklärung, wie die letzteren Verse sie enthalten, erwarten liessen. So hat jedenfalls der Verfasser nicht das Be-

wusstsein gehabt, hier Worte Jesu durch eigene Zusätze zu erläutern und zu bereichern: er will eine einheitliche Rede Jesu geben. Dazu kommt, dass wenn es überhaupt angeht, im Johannesevangelium das Eigentum Jesu und des Evangelisten zu scheiden — was mir sehr zweifelhaft ist —, dafür zunächst einmal feste Grundsätze herausgearbeitet werden müssten. Bei Weiss vermisst man vor allem ein festes Princip; man findet auf die Frage, weshalb hier dieses, dort jenes als johanneisch gilt, keine andere Antwort, als dass das nach seinen Gedanken über Jesus und Johannes so das wahrscheinlichere ist — und auch die von Wendt nach bestimmten Grundsätzen vorgenommene Scheidung macht, wenn man das Resultat ansieht, den Eindruck, als ob sie nicht ohne Einfluss dogmatischer Gedanken — mag dieser immer unwillkürlich und unbewusst gewesen sein — zu Stande gekommen ist (cf. auch Haupt, Stud. u. Krit. 1893 S. 250). Für unsern Zweck wäre eine Scheidung nur dann von Wert, wenn Jesus sich hier im Voraus über das Wesen des Abendmahls ausgesprochen und am letzten Abend an diese Worte angeknüpft hätte, sodass sie zum Verständnis der Handlung notwendiger Weise mit heranzuziehen wären. Nun sind aber die Abendmahlsberichte in sich verständlich, deuten durch nichts an, dass hier die Erfüllung früheren Versprechens vorliegt, und wollen darum auch aus sich verstanden sein. So haben wir auch die johanneische Abendmahlsrede für sich zu betrachten und die Vorstellungen, die sich aus ihr ergeben, mit dem zu vergleichen, was wir in den Abendmahlsberichten fanden. Es kommt dabei nicht auf Einzelexegese der Rede, die viel für uns gleichgültiges enthalten müsste, sondern nur auf die biblisch-theologische Entwicklung der Hauptgedanken an.

Zu dem Zweck empfiehlt es sich, die in den verschiedenen Teilen der Rede enthaltenen Vorstellungen zunächst einfach zusammenzustellen:

1. In v. 27 cf. v. 28 f. ist von einer Arbeit die Rede, der als Lohn vom Menschensohn eine Speise geschenkt wird, die zum ewigen Leben dient und bleibende Bedeutung und Wirkung hat. Diese Arbeit besteht im Glauben. Die Speise muss also etwas dem Glauben zu schenkendes sein, entweder im allgemeinen das Heil, oder irgend etwas hier noch nicht angedeutetes, erst später zu nennendes Specielles.

2. Nach v. 32 ff. ist Jesus das dem Glauben geschenkte, wahrhaftige Himmelsbrot, weil er vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben giebt, weil ferner jeder, welcher zu ihm kommt und an ihn glaubt, Befriedigung jedes Bedürfnisses findet. Entweder wird Jesus dabei zugleich als Spender des Brotes

gedacht oder der Empfang desselben wird im Fall des Glaubens als selbstverständlich angesehen v. 34. 35. Seine Person, nicht etwas von ihm unterschiedenes, bezeichnet er also als das Brot, dessen Genuss, weil es vom Himmel stammt, vor dem Tode schützt. v. 50 f.

3. v. 51[b] ff. Das Brot wird specialisiert als das Fleisch Jesu; dazu tritt sein Blut — beide sind wahrhaftig Speise und Trank, vermitteln die Gemeinschaft mit ihm, und um seinetwillen das Leben. Ja ohne den Genuss beider kann man nicht einen Lebensbesitz in sich tragen. Dass es sich bei Fleisch und Blut wirklich um die Person Jesu handelt, beweist der unvermittelte Uebergang von einem zum andern am Anfange und am Schluss und die Wiederholung des Gedankens von v. 49 f. in v. 57 f. mit fast ganz denselben Worten, die wenn sie nicht Tautologie und überflüssig sein sollen, nur die Identität des ἄρτος von v. 48 ff. und 51[b] ff. hervorheben können.

Aus dieser Zusammenstellung ergiebt sich schon, dass es sich um eine einheitliche Anschauung handelt, nicht aber um disharmonierende, im Ausdruck ähnliche Vorstellungen, die der Evangelist confundiert hätte. In v. 27 ist erst allgemein von einer Speise die Rede, die erarbeitet sein will, ohne dass angedeutet ist, worin sie besteht. Aehnlich spricht Jesus in cp. 4 ganz allgemein zur Samariterin von einem Wasser, das er geben kann, ohne zu erklären, was er damit meint. (Die Deutung bringt erst 7, 39.) Dass seine Person diese Speise ist, sagt v. 32 ff. Wie er seine Person als Speise darbietet, wird v. 51[b] ff. dargelegt: indem er (im Abendmahl) sein Fleisch und Blut, die wahrhaftig Speise sind, zu geniessen giebt.

Es bestätigt sich also, dass wir es hier nicht einfach mit dem Akt des Glaubens zu thun haben, sondern mit einer Gabe, die Jesus dem Glauben schenkt, und es fragt sich nun, wie es möglich ist, dass ihr dieselbe Wirkung zugeschrieben wird, wie dem Glauben selbst (cf. v. 47). Das beruht darauf, dass der Glaube bei Johannes ein Aneignen, in sich aufnehmen der Person Jesu zur innigsten Verbindung mit ihr ist cf. cp. 15, so dass im Glauben dasselbe stattfindet wie im Abendmahl[1]). Nun heisst es hier freilich nicht einfach, dass der Genuss des Fleisches Jesu ewiges Leben vermittle, sondern (v. 53) dass der Besitz von diesem an jenen als notwendige Voraussetzung gebunden ist. Man hat gesagt, dem äusseren Ritus eine solche, das Heil bedingende Bedeutung zuzuschreiben, entspräche der johanneischen Theologie ganz und gar nicht. Aber dass in

1) Ein Analogon dazu ist, dass in der paulinischen Theologie der Taufe vollständig derselbe Erfolg beigelegt wird wie dem Glauben.

Joh. 3, 5 an die Taufe gedacht ist, kann man doch kaum in Abrede stellen, da die Hinzufügung des Wassers zum Geist sonst unverständlich wäre, und doch wird ebenda von diesem Ritus der Eingang in das Himmelreich abhängig gemacht. Dann kann auch das Abendmahl, ohne dass damit eine Ueberschätzung desselben gegeben wäre, als heilsnotwendig gedacht sein, wenn auch nicht um seiner Form, so doch um seines Inhalts willen. Es schloss sich damals wohl noch kein Christ von der Abendmahlsfeier der Gemeinde aus, so dass an eine Collision der Vorstellungen von Abendmahl und Glaube hier ebenso wenig gedacht werden konnte wie an eine solche zwischen Taufe und Glaube bei Paulus.

Nun hat man freilich in dem ganzen Abschnitt grade eine Polemik gegen Ueberschätzung der äussern Form des Abendmahls sehen wollen, weil hier dem Glauben der Empfang der Gabe zugeschrieben wird, die sonst als im Abendmahl gespendet galt. Besonders v. 63 soll das beweisen. Wir sahen aber bereits, dass es sich da um das *πνεῦμα* Jesu handelt im Gegensatz zu der isolierten *σάρξ*. So muss man schon den Gegensatz der beiden Satzhälften in v. 63ª übersehen und *πνεῦμα* ganz abstract fassen, um hier eine solche Polemik angedeutet zu finden. Im übrigen lässt sich doch wohl nicht bezweifeln, dass Leser, die das Abendmahl kannten, bei v. 51ᵇ eher an dieses als an den Glauben denken mussten. Sollte der Glaube im Unterschiede vom Abendmahl damit gemeint sein, so musste das irgendwie ausgesprochen werden. Die indirekte Andeutung, die man darin finden könnte, dass beide Male die Wirkung dieselbe ist, genügte zu einer solchen Polemik nicht, da man sie kaum erkennen kann. Dazu kommt, dass, wie wir sahen, von vornherein vorbereitet war auf eine Gabe, die dem Glauben gegeben wird. Das ist aber nicht die Gemeinschaft mit der Person Jesu, wie sie im Glauben unmittelbar enthalten ist, sondern der Empfang dieser Person in ihrem Fleisch und Blut [1]). — Dass statt des Leibes das Fleisch genannt ist, kann nicht auffallen, da *σῶμα* und *σάρξ* wesentlich dasselbe bedeuten, wie denn auch Paulus bei andern Gelegenheiten zuweilen beide vertauscht. Bei Johannes ist eben der Ausgangspunct die Person, deren Bestandteile nach alttestamentlicher Anschauung *σάρξ* und *αἷμα* sind. Liegt ferner bei *σῶμα* der Nachdruck auf der Form, bei *σάρξ* auf der Substanz, so passte grade letzteres neben der Substanz des Blutes gut, zumal es sich auch bei der Opfermahlzeit ja um das Opferfleisch handelt.

1) Darum ist vom Standpunct Jesu aus in v. 51ᵇ und vielleicht auch in v. 27 das Futurum gebraucht, so dass das Präsens in v. 32 als das des Entschlusses zu fassen ist.

Sonst freilich ist der Gedanke des Opfermahls hier sehr in den Hintergrund getreten. Es ist sogar fraglich, ob sich eine Erinnerung an Jesu Tod findet. Letzteres hängt wesentlich davon ab, wie in v. 51[b] zu lesen ist. Erkennt man die Lesart des textus receptus als ursprünglich an (cf. Bousset, textkrit. Studien S. 102), so ist da ja allerdings von der *σάρξ* die Rede, die Jesus für das Leben der Welt dahingiebt. Die beste Bezeugung hat jedenfalls der von Westcott acceptierte Text für sich *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.* Für ihn scheint auch zu sprechen, dass sonst im Zusammenhange von dem Tode Jesu nicht ausdrücklich die Rede ist, und dass seine Erklärung einige Schwierigkeiten bietet, so dass es um deswillen nahe lag, diese durch Veränderungen zu beseitigen. Er enthält nicht etwas absolut sinnloses, wie Bousset meint. *ἡ σάρξ μου* lässt sich sehr wohl als Apposition zu *ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω* auffassen; die Construction *εἶναι ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (»auch das Brot aber, welches ich geben werde, nämlich mein Fleisch, gereicht zum Leben der Welt«) hat eine ihre Möglichkeit vollständig beweisende Analogie an Joh. 11, 4: *αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.* Und auch wenn man diese Auffassung ablehnt, weil im Zusammenhang auf *ἡ σάρξ μου* so sehr der Nachdruck ruht, dass es nicht einfach Apposition sein kann — grade dies ist ja das Neue, das den Widerspruch der Juden hervorruft —, so hindert nichts eine Brachylogie anzunehmen: das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch (und zwar ist es das) zum Zweck des Lebens der Welt. — Freilich ist in letzterem Falle das *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* ziemlich überflüssig, da dieser Gedanke schon in v. 51[a] deutlich ausgesprochen war und nicht noch einmal angehängt zu werden brauchte. Deshalb enthält doch der textus receptus die dem Zusammenhange angemessenste Lesart. Da ist *ἡ σάρξ μου* Prädikat — somit ist auf die natürlichste Weise gesagt, worauf es ankommt — und das Fleisch ist näher bestimmt als das, welches Jesus für das Leben der Welt dahingiebt. Dass in dem Relativsatz ein neuer, bisher nicht ausgesprochener Gedanke eintritt, ist nicht auffällig, da auch die *σάρξ* zum ersten Male genannt wird. Nur dass dieser Gedanke nicht hernach noch wieder erwähnt wird, könnte befremden. Nun tritt aber in v. 53 an die Stelle des Fleisches Fleisch und Blut, und wenn es auch nicht notwendig ist, im Blut hier einen Hinweis auf den Tod Jesu zu finden, weil es wesentlich als Bestandteil der Persönlichkeit in Betracht kommt, so ist doch nicht ausgeschlossen, dass auch hier an das im Tode verströmte Blut mitgedacht ist. Zur Wahrscheinlichkeit wird das, wenn

man beachtet, dass in Joh. 10, 11, wenn auch in neuer Gedankenwendung, so doch im engen Anschluss an den Satz, dass die Seinen durch ihn Leben haben sollen, gesagt ist, dass er als guter Hirte sein Leben für die Schafe lässt, vor allem aber, dass nicht umsonst in cp. 19, 34f. so ausdrücklich hervorgehoben wird, dass Blut und Wasser aus Jesu Seite geflossen seien, und dass im ersten Johannesbrief, der doch in jedem Fall dem Evangelium recht nahe steht, auch abgesehen von 5, 6ff., dem *αἷμα Χριστοῦ* eine einzigartige Bedeutung zugeschrieben wird (1, 7 *καθαρίζει ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*). Danach liegt es am nächsten, auch in 6, 53 beim Blut von dem Gedanken, dass es im Tode Jesu seinen hohen Wert erlangt, nicht abzusehen und den in v. 51[b] enthaltenen Hinweis auf den Tod in v. 53 seine Fortsetzung finden zu lassen [1]).

Es fragt sich nun, ob bei Johannes Momente vorliegen, die in den übrigen Berichten nicht enthalten sind und doch Anspruch erheben können, als ursprünglich zu gelten. Da fällt zuerst gleich auf, dass der Charakter des Mahls als eines gemeinschaftlichen gar keinen Ausdruck findet. Denn das »ihr« der Anrede darf nicht gepresst werden. Es ist nur gesagt, was der einzelne in seinem Verhältnis zum Herrn an diesem Mahle hat, nicht dass dadurch auch die Gemeinschaft mit den andern Christen gestärkt werden soll. (Dieser Gedanke wird bei Johannes vor allem im hohepriesterlichen Gebet hervorgehoben.) Fast noch stärker als bei den Synoptikern wird betont, dass es sich um ein Mahl handelt: *φαγεῖν*, ja *τρώγειν* und *πίνειν* sind die immer wiederkehrenden Ausdrücke. Das Object des Essens ist nach v. 51[b]—56 dasselbe wie bei den Synoptikern, denn wir sahen, dass *σάρξ* sich nicht wesentlich von *σῶμα* unterscheidet. Auch hier ist die *σάρξ* als *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* (*διδομένη*) bezeichnet, analog dem *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (*διδόμενον*) bezw. dem im Brechen ausgesprochenen Gedanken dort. Ebenso führt *αἷμα* direkt darauf, dass auf den Tod Bezug genommen ist. Trotzdem ist es aber seine Person

1) Um des Zusammenhangs willen ist oben der textus receptus der besser bezeugten Lesart vorgezogen. Es ist damit freilich der bewährte Kanon verlassen, dass die schwierigere Lesart die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat; aber dieser Grundsatz kann auch sonst nicht absolut durchgeführt werden. Der Ausfall von *ἣν ἐγὼ δώσω* nach *ὃν ἐγὼ δώσω* ist immer leichter als seine Hinzufügung und dass auch von dieser Lesart aus die andern sich leicht erklären, hat Bousset a. a. O. nachgewiesen: Schon früh ist das *ἣν ἐγὼ δώσω* ausgelassen und die dadurch entstandene Schwierigkeit ist von andern (z. B. Tertullian) durch Umstellung von *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* zu beseitigen versucht.

selbst, die sich darin als Brot darbietet und genossen wird. Der unvermittelte Uebergang in v. 56f. beweist das aufs deutlichste, wenn man es in v. 51 noch nicht anerkennen will. Die Gedankenfolge ist freilich die umgekehrte: Zuerst ist von Jesus selbst als dem Himmelsbrot die Rede, das genossen sein will, und erst dann von seinem Fleisch und Blut. Wir haben aber bereits festgestellt, dass mit letzterem nicht eine nutzlose und das Verständnis erschwerende Zerlegung seiner Person in die gewöhnlich angenommenen beiden Bestandteile ausgesagt ist, sondern v. 51[b] sagt, auf welche Weise seine Person sich den Gläubigen zur Aufnahme darbietet. Das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes hat also selbständige Bedeutung; aber in diesem Essen und Trinken vollzieht sich allerdings zugleich der Genuss des Himmelsbrotes, das in Jesus auf die Erde gekommen ist. Der letztere Gedanke fehlt in den Abendmahlsberichten in dieser Deutlichkeit. Wohl enthalten sie ähnliches. Das Opfermahl verbindet nicht nur die Tischgenossen unter einander, sondern auch mit dem, dem das Opfermahl gilt. Dieser ist dabei gegenwärtig und tritt mit den Feiernden in innigste Gemeinschaft. Wichtiger ist noch, dass im Genuss des Opferfleisches auch der Genuss des Opfertieres selbst gegeben ist, denn nur um desetwillen isst man ja vom Fleisch. So ist es nur Hervorhebung einer unausgesprochenen Thatsache, wenn Johannes in dem Fleisch und Blut Jesu dessen Person genossen werden lässt[1]).

Schlechthin neue, mit den übrigen Abendmahlsberichten disharmonierende Vorstellungen finden wir also bei Johannes nicht. Ein Moment, das dort deutlich erkennbar war, verschwindet hier ganz; ein dort nur implicite enthaltenes wird hier nachdrücklich als besonders wertvoll betont. Eine Veränderung der Gesamtanschauung vom Abendmahl liegt nicht vor.

Aber vielleicht könnte doch grade das neu betonte auf einen Gedanken hinweisen, der für Jesus der wichtigste war, während er in der Anschauung der Apostel, da sie die ihnen geläufige Vorstellung vom Opfermahl anwandten, aus seiner principalen Stellung heraustrat, um dem Platz zu machen, was

---

1) Auffällig ist. dass nichts mehr deutlich an den Begriff des Opfermahles erinnert. Der Grund liegt wohl darin, dass dem Evangelisten der Segen dieser Speise für den einzelnen die grösste Bedeutung hatte, so dass der Gewinn für die Gemeinschaft ganz zurücktreten konnte. Vielleicht auch setzte er die jüdische Vorstellung vom Opfermahl nicht mehr als allgemein bekannt voraus oder es erschien ihm ein jüdischer oder gar heidnischer Begriff unpassend, auf diese Feier angewandt zu werden.

die Apostel erst hineingelegt haben. Es kommt hinzu, dass Jesus öfter von einem Mahl der Zukunft gesprochen, ja dass schon die Propheten ein solches geweissagt, die Juden zur Zeit Christi es vom Messias erwartet haben. Da Jesus nun grade im Zusammenhange mit dem Abendmahl, wie wir bei Lucas sahen — bei Marcus und Matthäus ist es ebenso — von diesem Mahl der Zukunft spricht, wäre es möglich, dass er nur dieses habe anticipieren wollen. Darum empfiehlt es sich, das Verhältnis des Abendmahls zu den Aussagen Jesu; in denen von einem Mahle der Endzeit die Rede ist, ins Auge zu fassen. Von dem hierzu nötigen Material hat Spitta eine grosse Menge zusammengestellt. Da die wichtigsten in Betracht kommenden Vorstellungen sich darin finden, bedarf es keiner Ergänzung, die sich z. B. aus der apokalyptischen Literatur leicht liefern liesse. Vielmehr ist eine Sichtung durchaus notwendig. Ausserdem ist es für die Untersuchung nötig, die verschiedenen Stellen zeitlich und sachlich zu ordnen, und zuerst die alttestamentlichen Vorstellungen, danach die der Rabbinen und endlich die in den Evangelien selbst sich findenden zu untersuchen.

Wie es das Ideal der messianischen Zeit bei den Propheten ist, dass jeder unter seinem Feigenbaum und seinem Weinstock wohnt, so werden auch sonst Güter, die wir als sinnliche Genüsse bezeichnen würden, dieser Zeit vorbehalten. Neben der Fruchtbarkeit des Landes (Deuteron. 28, 11 und oft bei den Propheten) erscheint auch zuweilen ein Mahl wie in Jes. 25, 6 ff. als ein Gut dieser Zeit, ja es wird schon jetzt zum Essen und Trinken aufgefordert wie in Jes. 55 u. ö. Bei der religiösen Bedeutung der Mahlzeit im alten Israel war es nur natürlich, dass sie in dem Idealbild der Zukunft nicht fehlte. Wenn ausserdem sinnliche Genüsse mit diesem Bilde unzertrennlich verknüpft waren, so durfte auch das Mahl, bei dem sie angeeignet wurden, nicht unerwähnt bleiben. Natürlich ist das Mahl als ein köstliches gedacht: In Jes. 25, 6 richtet Jahve zu: Fettspeisen, die mit Mark bereitet, Hefenweine, die gereinigt sind. Alle diese Prophetieen können aber für das Abendmahl kaum herangezogen werden. Sie beweisen nur, dass man in der messianischen Zukunft eine Zeit der Ruhe und des reichlichen Genusses irdischer Güter sah (cf. auch Ezech. 34, 25 ff). — Immerhin ist es möglich, dass die Zugehörigkeit des Mahls zur Vorstellung von der messianischen Aera später der Anlass war, dieses Bild öfter zu gebrauchen. Wie aber Psalm 23 beweist, lag es an sich schon nahe genug, um Gedanken, zu denen es irgendwie passte, Ausdruck zu geben. So kann denn in den Proverbien von einem Mahl der Weisheit die Rede sein, zu dem sie ihr Schlachtvieh geschlachtet und ihren Wein ge-

mischt hat. Wenn sie dann einlädt (cp. 9, 1 ff.): לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי, so ist לחם hier nicht im speciellen Sinne als Brot zu verstehen (cf. das vorhergenannte Schlachtvieh), sondern allgemeiner als Speise, Gastmahl, wie Levit. 21, 8. 17; Koh. 10, 19; Jerem. 41, 1; 52, 33 u. ö. — Eine Weiterführung dieser Gedanken liegt in Sir. 24, 27 ff. vor, wo von einem Essen und Trinken (d. h. in sich aufnehmen) der Weisheit die Rede ist. Die Symbolik ist hier so deutlich, wie man nur wünschen kann. Die Vermutung, dass aus diesem Essen der Weisheit ein Genuss des Messias geworden sei, weil »die Weisheit« die Vorstellungen der Juden von der Person des Messias beeinflusst hat, ist wohl ziemlich unwahrscheinlich: dort hat man eine ganz klare Vorstellung, hier eine nicht ohne Weiteres verständliche. Ein positiver Anhalt für diese Vermutung fehlt auch gänzlich [1]).

Auf alle rabbinischen Stellen einzugehen, verlohnt sich nicht der Mühe. Wohl können wir aus der Mischna manches für die Erklärung schwieriger Abschnitte des neuen Testaments lernen; aber kaum können Combinationen aus ihr und dem alten Testament die Grundlage zum Verständnis von Thaten und Worten Jesu bilden, für die wir viel näher liegende Parallelen haben. Es genügt auf zwei sich dort findende Vorstellungen hinzuweisen: 1. Der Messias erscheint nicht nur als Spender des Manna, sondern auch als das Manna selbst (ähnlich der Logos bei Philo). 2. Einmal ist von einem Essen des Messias die Rede. — Beide Vorstellungen werden nirgends combiniert. Die zweite hat nach dem Context nur die Bedeutung, dass die Juden die in ihm gespendete Wohlthat geniessen, sich seiner Erscheinung freuen, wie schon אכל im alten Testament die Bedeutung freudigen Geniessens im weitesten Sinne hat. Die Stelle lautet in Sanhedrin fol. 98_b [2]): אמר רב עתידין ישראל דאכלי שני משיח אמר רב יוסף פשיטא ואלה מאן אכיל להו חילק ובילק אכלי לה לאפוקי מדרבי הילל דאמר אין משיח לישראל שכבר אכלו הו בימי חזקיה, zu deutsch: »Rabbi« sagt:

1) Sap. 16, 20 f. gehört vollends nicht hierher: denn wenn es nach der Erwähnung der Mannaspeisung dort heisst, dass Gott in ihr seine Süssigkeit gegen seine Kinder offenbarte, so ist doch wohl nicht an eine göttliche Offenbarung im Manna (im Sinn des Logos) gedacht, sondern der einfache Gedanke ausgesprochen, dass die Mannaspeisung eine That der Güte Gottes war. Hätte Spitta mit seiner Auffassung dieser Stelle Recht (cf. S. 273 unten), so müsste auch der Landmann, der im langersehnten Regen nach anhaltender Dürre eine Offenbarung der Liebe seines Gottes sieht, diesen Regen als Offenbarungsmittler Gottes betrachten.

2) Nicht 99_a wie Spitta nach Wünsche, unter Verkennung der Blätterzählung, verkehrt citiert.

es ist bestimmt für Israel, die Jahre des Messias zu essen: Rabbi Joseph sagt: natürlich; denn wer sollte ihn sonst essen? Chilak und Bilak (= Hinz und Kunz) würden ihn essen — um auszuschliessen, was Rabbi Hillel sagte, der da sprach: Für Israel giebt es keinen Messias, weil sie ihn schon in den Tagen des Hiskia gegessen haben.

Spitta hat sich das Verständnis der Worte erschwert, da er in der aramäischen Stelle: דאכלי שני משיח mit Wünsche שני משיח mit »zwei Messiasse« übersetzt. Nun kommen ja im Talmud öfter zwei Messiasse vor, der משיח בן דוד und משיח בן יוסף; aber an unserer Stelle kann שני nur status constructus von שנין sein. Der Ausdruck könnte nicht einmal »zwei Messiasse« bedeuten, wenn die Stelle rein hebräisch wäre, da dann משיחים dastehen müsste; das aramäische Wort für zwei ist ausserdem תרין. — Während Wünsche nun אכל nach dem Sprachgebrauch des Talmud mit »geniessen« erklärt, macht Spitta das physische Essen daraus, um dieses Bild für die Aneignung des Wesens des Messias zu benutzen. Bei richtiger Uebersetzung der Stelle ist das ganz ausgeschlossen, da das Essen des Messias für das Essen der Jahre des Messias eintritt, so dass jeder gleich wusste, was damit gemeint war. Letzteres ist eine ganz gebräuchliche Redensart, bei der niemand an eine Mahlzeit oder ein Insichaufnehmen dachte.

Heisst der Messias das Manna, so ist damit gesagt, dass er die Himmelsgabe ist, die den Menschen zu teil wird und sie erfreut. Die Vorstellung von einem wirklichen Essen findet sich auch hierbei nirgends. Wenn es heisst, dass die Gerechten sich vom Glanz der Schechina nähren, so soll das doch nur bedeuten, dass sie kein anderes Nahrungsmittel gebrauchen, sondern schon durch jenen Glanz, der ihnen darum die Speise ersetzt, am Leben erhalten werden (ebenso: frui splendore Schechinae, luce coelesti nutritum esse). Man muss doch schon gar kein Verständnis für diese, jedem nahe liegenden Bilder haben, um die genannten Ausdrücke vom eigentlichen Essen zu verstehen. — Nur eine Stelle bleibt übrig, die allenfalls mit Grund hier angeführt werden könnte: die von Schöttgen zu Matth. 8, 11 citierte aus Jalkut Rubeni fol. 3: addit . . . R. Elieser: uno loco dicitur, quod fruiti fuerint deo, altero vero quod istum gustaverint . . . justi perfecti ex splendore Schechinae comedunt. Aber was kann ein einziges Wort eines Rabbi, der wer weiss wie lange nach Christo gelebt hat, beweisen, zumal es sich in ihm um falsche Deutung der Stelle Exod. 24, 11 handelt? Wie leicht kann er vorgefundene bildliche Anschauungen wörtlich aufgefasst und materialisiert haben, wenn er nicht gar selbst, was doch durchaus nicht un-

wahrscheinlich ist, die Worte bildlich, vom mystischen Genuss Gottes, gemeint hat[1])!

Ebensowenig hat das von der Apocalypse Baruchs und von Papias angeführte Zeichen der Fruchtbarkeit, dass in der Endzeit ein Weinstock tausend Reben tragen wird etc., etwas mit dem Abendmahl zu thun.

Wichtiger sind die neutestamentlichen Stellen. Auch hier muss man zunächst ausscheiden, z. B.: Joh. 15, 1, wo durch das Gleichnis von dem Weinstock und den Reben das Verhältnis des Herrn zu den Seinen dargestellt ist, ohne dass vom Wein irgendwie die Rede wäre (dass in der Didache dieses Bild künstlich mit dem Abendmahl in Verbindung gebracht ist, ändert daran nichts), Matth. 5, 6, wo der verheissenen Sättigung der Hungernden und Durstenden einfachere Vorstellungen als die eines Mahles zu Grunde liegen, und 1. Cor. 10, 4 [2]). Es kommen lediglich die Aussprüche Jesu in Betracht, in denen er — ähnlich wie auch später die Rabbinen — die Freuden des Himmelreichs in einem Mahle darstellt. Sie knüpfen natürlich an die prophetischen Aussagen vom Mahl der Zukunft an und entsprachen auch wohl den Anschauungen des Judentums seiner Zeit (cf. z. B. das Henochbuch). Formell mag auch das Mahl der Weisheit, das inhaltlich davon verschieden ist, auf ihre Gestaltung eingewirkt haben. Es handelt sich da einerseits um Worte wie: das Brot essen im Reiche Gottes Luc. 14, 15; mit Abraham, Isaak, Jacob zu Tische liegen Luc. 13, 29; essen und trinken an Jesu Tisch in seinem Reich Luc. 22, 29 f.; den Wein neutrinken im Reiche Gottes Mc. 14, 25; andrerseits um Gleichnisse, in denen die Aufforderung zum Eintritt in das Gottesreich als Einladung zu einem Mahl erscheint. Ausser der Anknüpfung an das alte Testament, ist auch hier bei einigen Worten wieder daran zu erinnern, dass die Tischgemeinschaft Bild der innigsten Gemeinschaft war (cf. auch Luc. 13, 26; 15, 2; Haupt, die eschatolog. Aussagen Jesu. Berlin 1895 S. 93). Brot und

1) Dazu ist der Fundort des Ausspruchs, Jalkut Rubeni, keineswegs so zuverlässig wie Jalkut Schim'oni. Während letztere Schrift Sprüche der Mischna berichtet, hat erstere, deren Verfasser, Ruben ben Hoschke, 1673 gestorben ist, kabbalistische Auslegungen zum Pentateuch zusammengetragen, die nach Stracks Urteil für die Wissenschaft wertlos sind (cf. Herzogs Realencycl.[2] Bd. 9, S. 758). Daraus kann man doch nicht entnehmen, mit was für Anschauungen die Jünger Jesu vertraut gewesen sind.

2) Das Trinken aus dem Fels, der Christus ist, giebt auch kein Recht, in Jes. 55, 1 den Genuss des Messias angedeutet zu finden; denn hier heisst es einfach: auf, ihr Durstigen, kommt her zum Wasser! — und dort ist nicht das Wasser mit Christus gleichgesetzt, sondern der Fels, der das Wasser spendete.

Wein werden dabei aus naheliegenden Gründen genannt. Das Brot ist das vorzüglichste Nahrungsmittel, so sehr dass »Brot essen« identisch ist mit »ein Mahl halten«. Der Wein ist die Würze des Mahls, die ihm den Charakter der Fröhlichkeit verleiht. In den Gleichnissen ist aber auch von Ochsen und Mastvieh die Rede, die zum Mahl geschlachtet sind: Matth. 22, 4. Direkte Parallelen mit dem Abendmahl liegen also nicht vor.

Trotzdem wäre es natürlich möglich, dass Jesus im Abendmahl eben dieses grosse Mahl der Endzeit habe anticipieren wollen. Freilich ist es schon auffällig, dass bereits Paulus überliefert erhalten hat, dass es zu dem Tode Jesu in engster Beziehung steht. Die Jünger müssen also, obwohl ihnen jene eschatologischen Vorstellungen geläufig waren, doch wohl durch das, was Jesus that und sprach, dazu geführt sein, es anders aufzufassen; d. h. aber entweder: Jesus hat sich so ungeschickt ausgedrückt, dass die Jünger die ihnen naheliegenden Vorstellungen, an die er anknüpfen wollte, zurückstellten und zum Verständnis seiner Handlung zu entfernteren griffen oder: er hat wirklich die Absicht gehabt, sie auf andere Gedanken zu führen, als die jüdische Eschatologie an die Hand gab. Dazu kommt, dass bei der Beschreibung des Mahls kein Zug an das Mahl der Endzeit erinnert. War dieses schon dadurch präformiert, dass sie mit dem Messias zusammen assen, so haben sie es bei jeder Mahlzeit gefeiert. Sonst gilt es als üppiges Freudenmahl (cf. Ochsen und Mastvieh), hier ist nur von Brot und Wein die Rede; statt Freude herrscht Trauer unter den Jüngern, ja Jesus schafft selbst diese Trauerstimmung, indem er auf den Verrat und den Abfall der Jünger hindeutet. So ist die Scene in den Evangelien für eine Vorausdarstellung des Mahles im Gottesreich so ungeeignet wie nur möglich. An einen Genuss des Messias (in Spittas Sinne) konnten die Jünger vollends nicht denken. Denn im Sinn des Talmud hatten sie ihn während seines Erdenlebens und ihres Zusammenseins mit ihm genossen. Und selbst wenn die Talmudstelle von einem physischen Essen spräche — könnte man aus einer einzigen Talmudaussage schliessen, dass die darin enthaltene Vorstellung den Jüngern geläufig war? — So ist es schon kaum noch annehmbar, dass die Evangelisten das Charakteristische von ihrer fortgebildeten Anschauung aus zurückgestellt haben. Es wird auch nicht dadurch wahrscheinlicher, dass wie der Eingang bei Lucas, der Schluss bei Marcus und Matthäus zeigen, der Gedanke an das Mahl der Zukunft Jesus damals bewegt hat. Denn grade indem er da das prophetische Messiasmahl der Zukunft vorbehält, sagt er doch indirekt, dass das eben ge-

haltene noch nicht die Erfüllung des geweissagten war. Also hat das Abendmahl seine eigentümliche Bedeutung und ist nicht nach jenem zu erklären. Man könnte höchstens aus der Gabe, die Leben und Seligkeit vermittelt, schliessen, dass damit eine Vorwegnahme der Seligkeit des Himmelreichs gegeben sei, oder es eine Abschlagszahlung für das Mahl der Zukunft nennen, weil es bis zur Wiederkunft Christi begangen werden soll. Aber damit legt man ihm noch keinen rein eschatologischen Charakter bei[1].

Dass in den Gedanken Jesu neben dem Mahl der Zukunft noch ein anderes Raum hat, wird dem nicht wunderbar erscheinen, der die verschiedenen Bedeutungen beachtet, die dem Bilde des Essens und Trinkens beigelegt werden, und daraus erkennt, wie vielseitig grade diese Gleichnisform angewandt wurde, wie wenig es darum erlaubt ist, die darin enthaltenen verschiedenen Vorstellungen einfach zu vermengen.

Noch weniger als in Verbindung mit der Eschatologie kann der von Johannes stark betonte Gedanke ohne dieselbe für ein Verständnis der Handlung Jesu, das der Auffassung Pauli widerspräche, verwandt werden. Man kann sich nicht darauf berufen, dass *σῶμα* Uebersetzung von גוף sei, dieses aber bei den Rabbinen »Wesen« bedeute, also *σῶμα* für Wesen stehe. Denn das ist ein Trugschluss, da *σῶμα* nie Wesen bedeutet, also wenn גוף lediglich diesen Sinn hätte, nicht die Uebersetzung hiervon, sondern vielleicht von בשר, das die Septuaginta oft durch *σῶμα* wiedergiebt, oder von einem andern entsprechenden Worte ist. Nun bezeichnet aber גושא auch sehr oft den Körper, und eine den Begriff nicht richtig wieder-

1) Es geschieht ja gewiss mit Recht, dass gegenwärtig das Eschatologische in den Worten Jesu mehr betont wird als früher und auch für die Auffassung seiner Person mehr gewertet wird; aber wenn man nun alles in das Eschatologische umdeutet, verfällt man in das andere Extrem, vollzieht die Auflösung auf Kosten der Wirklichkeit und unter exegetischer und kritischer Willkür, verkennt die Umbildung, die dieser Gedankenkreis durch Jesus selbst erfahren hat, wird vor allem der Person Jesu in keiner Weise gerecht. Er hat sich nicht nur Bedeutung für die Zukunft, sondern auch für die Gegenwart zugeschrieben; ja wir haben nicht wegzudeutende und nicht wegzukritisierende Worte von ihm, die eine Zwischenzeit zwischen Gegenwart und Zukunft in Aussicht nehmen, mag diese immerhin verhältnismässig kurz gedacht sein. — Spitta hat seine Ansicht noch mit einer Reihe anderer Gründe unterstützt, hat auch sonst im neuen Testament noch manche Hinweise auf das Abendmahl gefunden. Grade die Massenhaftigkeit des von ihm herangezogenen Materials könnte vielleicht bei flüchtigem Lesen zuerst Eindruck machen. Bei einer genaueren Prüfung fallen m. E. ungefähr alle vorgebrachten Argumente in nichts zusammen.

gebende Uebersetzung hier anzunehmen, haben wir gar keinen Grund. Noch weniger freilich ist die Beziehung von ἡ διαθήκη μου auf die neue Religion annehmbar, die weil sie Jesu Herzblut sei, als sein Blut bezeichnet werde (cf. im übrigen gegen Thoma: Schultz, op. cit. S. 74 f.).

Es spricht also nichts dafür, dass etwa Jesus nur auf das Essen Gewicht gelegt habe und die Beziehung auf seinen Tod späterer Zusatz sei. Ganz ausgeschlossen ist, dass diese gar keinen Anknüpfungspunct in Jesu Worten hatte, denn dann lässt sich kein Grund ersehen, weshalb sie überhaupt hier eingedrungen ist. Ein Bestreben, überall Christi Tod einzutragen, lässt sich weder für Paulus noch für einen andern Apostel glaublich machen. Hat Jesus aber selbst von seinem Leibe und Blute gesprochen, dann hat er sie auch selbst zu seinem Tode in Beziehung gesetzt.

Umgekehrt ist es aber auch nicht wahrscheinlich, dass Jesus nur eine symbolische Handlung bei jenem letzten Mahle vorgenommen hat und dass die Verbindung mit dem Mahle nur durch den äusseren Anlass entstanden ist. Die Jünger hätten sie dann aus eigener Initiative wiederholt, sei es weil das dabei gesprochene Wort auf sie Eindruck gemacht hatte, sei es weil es die letzte Feier war, die Jesus mit ihnen gehalten. Erst allmählich hätte man auf das Essen Gewicht gelegt und diesen Gedanken mit der Vorstellung vom Opfer, die allein in Jesu Worten lag, zum Opfermahl combiniert. Später, bei Johannes, wäre die in Jesu Worten enthaltene Beziehung noch mehr zurückgetreten und das neu eingeführte Geniessen des Himmelsbrotes der alles beherrschende Gesichtspunct geworden. Die Hauptschwierigkeit liegt hier in dem Uebergange vom letzten Mahle Jesu zur Wiederholung durch die Jünger: das Essen hat für die Worte Jesu gar keine Bedeutung; trotzdem wird grade dieses wiederholt[1]). Denn dass die begleitenden Worte nicht feststehender liturgischer Bestandteil der Feier waren, sahen wir bereits und das Brotbrechen war nichts so Absonderliches, dass es der Feier ihr Gepräge gegeben haben könnte. Paulus hat bereits überliefert erhalten, dass es sich um ein Mahl handelt, ja wahrscheinlich sind nur darum die gemeinsamen Mahlzeiten der Gemeinde in Corinth eingeführt. So müsste man schon annehmen, dass die Jünger gleich die erste Feier vollständig

---

1) Wenn Jülicher (S. 245f.) meint, dass man sich zuerst das Abschiedswort des Herrn bei jedem gemeinsamen Mahle vergegenwärtigt habe, so bleibt unerklärlich, wie daraus ein Mahl mit besonderem Charakter entstanden ist. Denn das Mahl ist für die Erinnerung dann doch nur Gelegenheitsanlass gewesen.

misverstanden hätten: sie glaubten, er spende ihnen in einem Opfermahle eine Gabe, während er ihnen nur in symbolischer Handlung eine Lehre erteilte. Das ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil beim Wein keine symbolische Handlung vorliegt und die Jünger das, was er beim Mahle spendete, nur als Darreichung einer Opfermahlzeit auffassen konnten, so dass er selbst das Misverständnis durch sein Thun hervorgerufen hätte. Ausserdem kann sich eine solche Annahme dem Vorwurf der Willkürlichkeit nur dann entziehen, wenn die aus den Abendmahlsberichten sich ergebende Vorstellung unlösbare Schwierigkeiten böte oder die folgende Entwicklung sich nicht daraus erklärte. Thatsächlich ist sie aber, wie wir sahen, den Jüngern unmittelbar verständlich gewesen und alle Momente, die später beim Abendmahl hervorgekehrt sind, lassen sich leicht aus ihr entwickeln. — Alle Constructionsversuche aber, die von einem uranfänglichen Misverständnisse absehen, werden durch die Schwierigkeit gedrückt, dass die Entwicklung dann innerhalb derselben Generation unter den Augen der Apostel stattgefunden haben muss. Man kann doch im günstigsten Falle nicht viel mehr als zwanzig Jahre für sie in Anschlag bringen. Darin kann ja gewiss der einzelne schon manche alte Vorstellung aufgegeben und neue eingetauscht haben, und auch die Grundstimmung und viele Einzelansichten einer Gemeinschaft können Veränderungen erfahren haben. Hier handelt es sich aber doch um ein beständig gefeiertes Mahl, das nur auf Grund davon, wie man es anfänglich verstanden und aufgefasst hatte, überhaupt wiederholt wurde. Da war es kaum möglich, dass man die frühere Auffassung so schnell ganz allgemein vergass. Und dass Paulus, wo er sich darauf beruft, etwas *ἀπὸ τοῦ κυρίου* empfangen zu haben, nicht reproduciert, was spätere Entwicklung war, sondern was ihm als *ἀπὸ τοῦ κυρίου* überkommen überliefert wurde, darf man doch wohl ebenso sehr mit gutem Grunde annehmen wie dass er, der den andern Aposteln sein Evangelium vorlegte —, wie er sagt: *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* —, nicht grade von unzuverlässigen Männern sich seine Kunde verschafft haben wird (gegen Spitta).

Gar keinen Anlass haben wir in den Quellen gefunden, uns mit Mensinga, Rothe, Harnack auseinander zu setzen. Ihre Gedanken können lediglich als solche für die Erkenntnis dessen, was man ursprünglich als die Idee des Abendmahls ansah bezw. was Jesus damit gewollt hat, nicht massgebend sein. Mensinga geht davon aus, dass erst Paulus die Heilsbedeutung des Todes Jesu entdeckt hat, und kann darum natürlich nicht zu einer richtigen Würdigung des letzten Mahles Jesu gelangen. Rothe findet den Grundgedanken der Feier darin, dass für die

Christen der Genuss der irdischen Nahrung zugleich ein Process der Vereinigung mit dem Erlöser sei, indem dadurch Christi Leiblichkeit in ihrer gegenwärtigen Identität mit heiligem Geist angeeignet werde. In den Abendmahlsberichten ist durch nichts angedeutet, dass es sich hier um eine Belehrung über die Bedeutung des Essens und Trinkens für die Christen handelt; vielmehr wissen sie nur von einem besonderen Mahl der Jüngergemeinde. — Nach Harnack will Jesus die wichtigste Function des irdischen Lebens durch das Abendmahl heiligen, indem er die Jünger anleitet, das Essen und Trinken, das zu seiner Erhaltung dient, für das Wachstum des geistlichen Lebens zu werten. Auch davon weiss das neue Testament nichts, wenn es auch eine Heiligung der Speise durch Gottes Wort und Gebet kennt. Dass das zwei ganz verschiedenartige Gedanken sind, hat Haupt treffend nachgewiesen (cf. auch Jülicher S. 241. 244).

6. Zusammenfassung.

Wir haben damit die gegenwärtig in Betracht kommenden Möglichkeiten, die auf eine Modification der Gedanken Jesu in der apostolischen Zeit hinführen könnten, erschöpft. Wir sahen, dass die Quellen nichts enthielten, das dem widersprach, was wir aus den Abendmahlsberichten bei den Synoptikern und bei Paulus ersehen hatten. Für die Annahme von Veränderungen ergab sich kein irgendwie zulänglicher Grund. Für manche der modernen Vorstellungen fanden wir gar keine Anknüpfungspuncte. So haben wir denn guten Grund für die Feststellung des Sinnes, den die Handlung nach Jesu Absicht haben sollte, auf die Abendmahlsberichte zurückzugehen, unter Berücksichtigung der Momente, die sich uns noch ergeben haben.

Der Hauptgesichtspunct, unter den die Feier gestellt sein will, ist der den Jüngern unmittelbar verständliche Gedanke einer Opfermahlzeit. Nachdem Jesus schon lange von seinem Tode gesprochen, ihm auch wohl schon Heilsbedeutung beigelegt hatte, weist er am letzten Abend vor seinem Tode bei der Passahmahlzeit wieder darauf hin, nimmt dann ein Brot, bricht es nach einem Dankgebet und giebt es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet, das ist mein Leib. In dem Brechen symbolisiert er, dass er ihnen zu gut dahingegeben werden soll; ihn, den er durch diese That als zu opfernden darstellt, giebt er ihnen im Brot zur Speise, damit sie an dem Segen seines Opfers Anteil erhalten. In analoger Weise verfährt er mit dem Kelch (fordert sie auf, alle daraus zu trinken) und spricht: Das ist mein Bundesblut, das für viele vergossen wird.

Damit giebt er dem Wein eine naheliegende Bedeutung; indem er ihn zu trinken reicht (ἐκχέειν), deutet er schon darauf hin, dass sein Blut für sie vergossen wird; weil aber dieser Gedanke sich nicht unmittelbar aufdrängt, spricht er ihn noch besonders aus, nachdem er sein Blut als einen (neuen) Bund inaugurierendes bezeichnet hat. Durch das Trinken, das dieselbe Bedeutung hat, wie das Sprengen über das Volk in Exod. 24 — cf. Rob. Smith S. 318 —, sollen sie die Wohlthaten dieses Bundes erhalten. Hat er damit einerseits dafür gesorgt, dass die Jünger die Bedeutung seines Todes auch über den Schrecken seines wirklichen Eintretens nicht vergessen konnten, so hat er andererseits ihnen zugleich die Frucht seines Todes gespendet. Ja im letzteren ist das erstere von selbst mit enthalten. Die Gabe, die er ihnen zuwandte, sollte den Erfolg haben und hat ihn ja auch wirklich gehabt, dass sie wiederholten, was er gethan, und damit auch ferner an dem Segen seines Opfertodes Anteil erhielten, womit denn von selbst gegeben war, dass sie auch die Heilsbedeutung desselben immer mehr zu ihrem geistigen Eigentum machten.

Von Seiten Jesu war die Gabe dieser Speise aber nicht nur That der höchsten fürsorglichen Liebe, sondern zugleich des höchsten siegesgewissen Glaubens. Wie er in allem, was ihm begegnete, unmittelbar Gottes Willen erkannte und ihn überall gehorsam erfüllte, so musste ihm in demselben Augenblick, in dem er voraussah, dass sein Tod nicht mehr fern sein würde, der Gedanke kommen, dass das Erleiden des Todes mit zu dem ihm von Gott bestimmten Beruf gehöre, und da er sofort bereit war, auch in diesem Fall Gottes Willen zu seinem Willen zu machen, konnte er den Tod als ein im Gehorsam dargebrachtes Opfer auffassen, das als das Opfer des Messias nicht sein Werk an seinem Volk (bezw. mittelbar an der Menschheit) zerstörte, sondern vielmehr den von den Propheten geweissagten, (neuen) messianischen Bund stiftete. In dieser Glaubensgewissheit benutzt er die Gelegenheit, die ihm sein letztes Mahl mit den Jüngern bot, um für deren Glauben, ihre stetige Verbindung mit ihm, den fortdauernden Erfolg seines Lebens und seines Opfers zu sorgen, indem er in Brot und Wein ihnen seinen Leib und sein Blut giebt, sie so im Voraus in den neuen Bund aufnimmt und die Frucht seines Opfers ihnen spendet. Er konnte das, ohne ein Misverständnis befürchten zu müssen, thun, da er dabei Formen anwandte, die den Jüngern unmittelbar verständlich waren, deren Inhalt zudem durch die gleich folgenden Ereignisse noch den deutlichsten Commentar erhielt.

Für ihn selbst war jene Aufnahme der Jünger in den

neuen Bund nicht nur Glaubensthat, die im Kampfe den Sieg vorwegnimmt, sondern um deswillen auch Glaubensstärkung. Das innerlich gebrachte Opfer war den Jüngern zugewandt: so stand denn der Weg fest, den er zu gehen hatte, und der Kampf in Gethsemane war damit principiell überwunden. Sofern er für ihn versuchlich war, konnte es sich darin nur um eine nubicula, eine zeitweilige Trübung des klaren Bewusstseins von Gottes Willen handeln, die durch die Grösse des Kampfes veranlasst war. Die Gewissheit ihrer Ueberwindung und des endgültigen Sieges war mit der Feier des Abendmahles gegeben.

Die Frage, ob Jesus die Handlung prämeditiert hat oder nicht, lässt sich schwerlich mit absoluter Sicherheit beantworten. Langes Vorausüberlegen ist kaum anzunehmen, da er erst dem Tode unmittelbar ins Auge schauen musste, ehe er an das denken konnte, was er im letzten Mahle vornahm. So wie er sich aber dem Tode nahe wusste, wird er auch den Entschluss gefasst haben, den Jüngern über die Schrecken desselben hinwegzuhelfen und durch Zueignung seines Segens, so viel an ihm lag, dafür zu sorgen, dass er ihn nicht vergeblich erlitt. Die äussere Form mag ihm erst das letzte Mahl an die Hand gegeben haben. Nötig ist auch diese Annahme nicht, da die gewählte Form die einfachste seiner Absicht entsprechende und die seinen Gedanken den besten und deutlichsten Ausdruck gebende war. Es wäre sogar möglich, dass er um deswillen sich noch danach gesehnt hätte, ein feierliches Mahl mit den Jüngern zu halten, um da am Schluss seine Absicht auszuführen. Freilich Lucas sagt das nicht, wie wir sahen, und jedes andere gemeinsame Mahl konnte ebensogut die Grundlage für die Austeilung des Abendmahls bilden. — Wir können auch sagen: für die Einsetzung. Denn wenn auch die paulinischen Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* nicht von Jesus gesprochen sind, und nur der ihm von den Aposteln überkommenen Thatsache Ausdruck geben, so liegt doch schon darin, dass das Mahl als Opfermahl gedacht, das Blut als Bundesblut gereicht ist, dass er es auch wiederholt haben wollte, so gewiss er den Segen seines Todes allen seinen Jüngern für immer zueignen wollte. Des ausdrücklichen Befehls bedurfte es dazu gar nicht, da die ganze Vorstellungswelt, in der er sich hier bewegte, darauf hindeutete und der Eindruck, den sein Thun auf die Jünger machen musste, ihm die Gewähr geben konnte, dass sie auch ohne seinen Befehl die Wiederholung nicht unterlassen würden.

Die Jüngergemeinde — ihr als solcher gilt die Gabe und das Mahl — wird durch die gemeinsame Feier unter sich und mit ihrem Haupte aufs innigste verbunden. Sie stellt sich

damit als einen einheitlichen Organismus, *ἓν σῶμα*, dar. Das ist notwendige Nebenvorstellung beim Opfermahle und man darf deshalb annehmen, dass dieser enge Zusammenschluss, der schon durch die voraufgegangenen gemeinsamen Mahlzeiten dargestellt war, auch in der Absicht Jesu gelegen hat. Ist das Abendmahl, wie wir festhalten zu können glaubten, im Anschluss an ein Passahmahl eingesetzt, so ist die Auffassung der Jüngergemeinde als einer Familie schon dadurch zur Genüge gekennzeichnet.

Die Jüngergemeinde empfängt im Abendmahl die Frucht des Todes Jesu dadurch, dass sein heiliges Leben in die übergeht, die an der Opfermahlzeit teilnehmen. Denn da, wie oben festgestellt ist, im Opferfleisch das Opfertier gegessen wird, und der Wert dieses Opfers grade in der persönlichen Hingabe Jesu in den Tod besteht, so ist es Jesus selbst, der in seinem Leibe und Blute den Seinen sich als Nahrung darbietet. Handelt es sich auch hierbei nur um Uebertragung von Vorstellungen, die dem Israeliten vom Kultus her geläufig waren, auf das Opfermahl Jesu, so ist die Annahme geboten, dass auch er sich den Segen des Mahls auf diese Weise vermittelt gedacht hat.

Der Empfang der Frucht des Todes Jesu und die Darbietung des neuen Bundes ist aber nicht Bundesvollzug in dem Sinn, dass die Jünger durch ihr Essen und Trinken ein bewusstes feierliches »Ja« dazu sprächen. Sie trinken, indem sie Jesu Aufforderung nachkommen, und erhalten damit das Gut, das Jesus ihnen spendet. Nur ihre Stellung zu ihm war die Bedingung, unter der es ihnen gegeben wurde; sie entsprach also etwa dem Gelöbnis des Volks in der Parallele in Exod. 24. So war auch von diesem Gesichtspunct aus eine Wiederholung des Mahles möglich und nötig, weil die Zugehörigkeit zum neuen Bunde nicht auf einer Volksgemeinschaft, sondern auf dem persönlichen Verhältnis zu seinem Stifter beruht, das der stetigen Stärkung durch immer neuen Empfang der Bundesgüter bedarf.

Von einer viele Stadien durchlaufenden Entwicklung des Abendmahls in der apostolischen Zeit haben wir nichts gefunden. Vielmehr haben die Jünger, wie es nur natürlich war, sich pietätsvoll an das gehalten, was Jesus zuletzt in ihrer Mitte gethan hatte[1]). Da Paulus betont, dass durch das Mahl die

1) Dass sie sich freilich dabei nicht sclavisch an die Worte gebunden glaubten, entsprach ganz der Art, in der Jesus für sie Autorität hatte sein wollen. So ist das einfache *λάβετε* zum deutlicheren *λάβετε, φάγετε* (Matth.) geworden; das *σῶμα* zum *σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (Paulus), *τὸ αἷμα τῆς διαθήκης* zu *ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι* (wo-

Einheit der Christen zum Ausdruck kommt, ist auch nach seiner Anschauung das Mahl ein Opfermahl; seine Auffassung entspricht also ganz den Gedanken Jesu — nur dass dieser jetzt als der erhöhte Herr den Seinen nahe ist und im Abendmahl ihnen die Früchte seines Todes spendet. — Für Johannes ist das wichtigste Moment, dass Jesus sich hier den Seinen als das Brot vom Himmel darbietet, das der Welt das Leben giebt. Hieran knüpft die spätere Entwicklung an, wo anstatt des Opfermahles das Mysterium des Empfangs von Leib und Blut Jesu als *φάρμακον ἀθανασίας* im Mittelpunct des Interesses steht (Didache(?), Ignatius ad Eph. XX, 2; ad Rom. VII, 3; Justin., apol. I, cp. 66).

Damit hätten wir Sinn und Bedeutung des Abendmahls im neuen Testament bestimmt. Sind dabei auch nicht ganz viele neue Ergebnisse herausgekommen, so hat sich doch alte Wahrheit aufs neue bestätigt. Das ist meines Erachtens in Bezug auf diese Frage gegenwärtig wichtiger, als vielleicht noch eine neue Auffassung ausfindig zu machen. — Vor allem musste es darauf ankommen, der Berechtigung der Beziehung auf Jesu Tod möglichst scharfen Ausdruck zu geben, zur Widerlegung derer, die sie neuerdings bestreiten.

III. Der äussere Verlauf der Feier.

Es erübrigt nun noch, den Verlauf und die äusseren Umstände des Mahles ins Auge zu fassen.

a. Die Feier Jesu.

Marcus (und Matthäus) berichten von dem letzten Passahmahle Jesu: 1. den Hinweis auf den Verräter 14, 18—21; 2. die Abendmahlsfeier v. 22—24; 3. im engen Anschluss daran v. 25 ein Wort Jesu, dass er vom Gewächs des Wein-

---

durch die Zuwendung der neuen Gottesordnung noch deutlicher hervorgehoben ist), das *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* teils persönlich gewandt: *ὑπὲρ ὑμῶν*, teils durch *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* sinngemäss ergänzt. Paulus hat überkommen, dass die Feier *εἰς τὴν ἀνάμνησιν τοῦ κυρίου* stattfinde, und das nicht nur als der Intention Jesu entsprechend, sondern als seinen direkten Befehl aufgefasst.

stockes nicht wieder trinken würde, bis er ihn in Gottes Reich neu trinke (nach Matth.: zusammen mit den Jüngern)[1].

Wenn hier v. 25 eng mit v. 22—24 zu verbinden ist, so müsste angenommen werden, dass Jesus aus dem Abendmahlsbecher mitgetrunken hätte, und dass das Abendmahl zugleich die Bedeutung des Abschiedsmahles hätte haben sollen. Grosse Bedeutung hat ersteres in den Augen der Evangelisten jedenfalls nicht gehabt, da sie es nicht besonders erwähnen. Es müsste wohl vor dem ἔδωκεν und den Worten, die dem Kelch besondere Bedeutung für die Jünger geben, geschehen sein. Nun ist aber nicht einmal eine äusserliche Verbindung zwischen den Worten hergestellt, obwohl das leicht mit γάρ hätte geschehen können. Der neue Ansatz mit ἀμὴν ἀμὴν deutet an, dass es sich um ein neues, mit dem vorigen nicht eng zusammengehöriges Wort handelt. Es mag nachher im Saale gesprochen sein und sich auf das vorangegangene Trinken des Weins beziehen. Im Anschluss an einen von ihm und den Jüngern getrunkenen Becher braucht es seinem Wortlaut nach gar nicht gesprochen zu sein.

Lucas hat genau die umgekehrte Reihenfolge wie Marcus; ausserdem sind mehrere Redestücke der Entdeckung des Verräters zugesetzt, ein Wort über das Passah und die Spendung eines anderen Bechers als Anknüpfungspunct für den Ausspruch Mc. 14, 25 vorausgeschickt. Braucht letzterer auch hier nur zu besagen, dass dieses Mahl ihm die letzte Gelegenheit, Wein zu trinken, bietet (cf. das entsprechende Wort beim Passah, das doch allem Anschein nach vor dem Genuss vom Lamme gesprochen ist v. 15 f.), so ist es doch möglich, dass der Evangelist an den letzten Becher gedacht hat, aus dem Jesus mittrinkt. Der Anschluss an v. 15 f. spricht nicht dagegen, da er nur durch den Parallismus bedingt ist; und wenn man auch zunächst an ein gleich folgendes Ereignis denken würde, so lauten doch die einleitenden Worte »und als er einen Becher empfing« so allgemein, dass sie eine zeitliche Trennung der Aussprüche ermöglichen. Dem Evangelisten waren jedenfalls nur die Worte bedeutsam; auf den Moment, wann sie gesprochen waren, kam es ihm nicht an.

Handelt es sich nun in v. 21 ff. um Gespräche, die noch während der Mahlzeit gehalten sind und doch dem Abendmahl

---

1) Das letztere kann nicht besagen, dass er bei jeder künftigen Abendmahlsfeier der Seinen zugegen sein werde (so öfter in der erbaulichen Literatur, auch bei Roscher, geistl. Gedanken eines Nationalöconomen), sondern sich nur auf das Mahl der Endzeit beziehen.

folgten, so darf dieses nicht zu spät angesetzt werden: Der Verräter ist noch zugegen, Jesus weist gelegentlich des Rangstreits seiner Jünger auf die rechte Grösse hin, erinnert an das Mahl der Zukunft und an die Gefahren, die sie bis dahin noch zu bestehen haben. Wahrscheinlich ist auch dabei auf die Chronologie gar kein Gewicht gelegt. Denn v. 21 setzt wenigstens das Vorhandensein des Tisches, auf dem die Speisen meist hereingetragen wurden, noch voraus, und die in v. 24 ff. erwähnte *φιλονεικία* der Jünger erklärt sich am leichtesten, wenn es sich um die Plätze handelte, die sie beim Mahle einnehmen sollten. Dass es dabei leicht zu Streitigkeiten kam, ergiebt sich aus Luc. 14, 7 ff.

Aus Pauli Bericht lässt sich wenig entnehmen, da er das meiste als bekannt voraussetzt oder als für seinen Zweck unwichtig unerwähnt lässt. Wüssten wir weiter nichts, als was in 1. Cor. 11 steht, so würden wir annehmen müssen: Jesus habe ein einfaches Mahl, bestehend aus Brot und Wein, mit den Jüngern gehalten und dabei die v. 23 ff. berichtete Handlung vorgenommen. Ob er sich selbst daran beteiligte, liesse sich nicht mit Sicherheit sagen, da er nur als Spender der Speisen erscheint. Nun fügt sich aber alles, was Paulus erzählt, ungezwungen in den Bericht der Synoptiker ein und so wird er von diesem Mahl dasselbe Bild gehabt haben, das die Evangelien uns bieten. — Alle fassen jedenfalls Essen und Trinken als zusammengehörige Teile eines Ganzen auf. Werden sie auch nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sein (cf. *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*), so darf man sie doch auch wohl zeitlich nicht zu sehr getrennt denken [1]).

b. Die Feier der Gemeinde.

Hier empfiehlt es sich, zunächst die Frage zu stellen, was wir für einen Verlauf der Feier nach dem, was wir über das Abendmahl Jesu wissen, erwarten können.

Wir sahen: er spendet den Seinen ein Opfermahl, und zwar gilt das seiner Gemeinde, nicht den einzelnen als isolierten. Darum enthalten seine Worte keine Belehrung darüber, wie sie das irdische Essen und Trinken ansehen sollen; denn er giebt ja bestimmten Speisen zu bestimmtem Zweck bestimmte Bedeutung, — mit der den Jüngern sofort durchsichtigen Absicht, dass sie sein Thun wiederholen sollen, um seine Gaben weiter zu

---

1) Immerhin macht auch die zeitliche Trennung es unmöglich, *σῶμα* und *αἷμα* von der Person Jesu zu verstehen.

empfangen. Da er nun dafür keinen bestimmten Ritus vorgeschrieben hatte, konnten sie einen zweifachen Weg einschlagen: entweder ein Opfermahl Jesu lediglich aus Brot und Wein bestehend halten oder entsprehend dem, wie er verfuhr, während eines Mahles ein Brot und einen Becher Wein (bezw. Brot und Wein überhaupt) als Jesu Leib und Blut hinnehmen. Der besonderen Hervorhebung, was diese Speisen bedeuten sollten, bedurfte es beim Gemeindemahle kaum, da jeder das wusste; ein kurzes Wort wie *ἄρτος, ποτήριον κυρίου* hätte sonst dazu genügt. Nur das *εὐλογεῖν*, durch das Jesus die Speisen ausgezeichnet hatte, erheischte neben dem Brechen, Reichen, Geniessen Wiederholung.

Welche der beiden Arten die Urgemeinde vorgezogen hat, können wir aus der Apostelgeschichte (cf. 2, 42. 46) nicht erkennen. Nach bestbezeugter Lesart (D zieht *καθ' ἡμέραν* zum vorigen Verse), fand das Brotbrechen täglich statt, und zwar in Jubel und Herzenseinfalt, unter Lob Gottes und in gutem Einvernehmen mit dem ganzen Volk. Daraus ergiebt sich nur die Häufigkeit der Feier. Wie früher mit Jesus, so assen die Jünger auch wohl damals täglich zusammen und dann verstand es sich ja von selbst, dass sie das Brotbrechen bei der Mahlzeit nicht unterliessen. Dabei war die Stimmung heilige Freude über das, was der Herr ihnen damit geschenkt hatte — wie es sich bei einer Gemeinde, die im Glauben an die Auferstehung ihres Meisters steht und sein Werk unter seinem Segen mit gutem Erfolge fortführt, nicht anders erwarten lässt.

Auch Paulus hatte es nicht nötig, den Corinthern gegenüber ein deutliches Bild der Feier zu zeichnen. Dass wir von vornherein darauf verzichten müssen, genaue Angaben zu erhalten, zeigt schon das *συνερχομένων* in v. 18 u. 20, verglichen mit *ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη* in 14, 23. 26, ferner die Unbestimmtheit des Ausdrucks *σχίσματα* v. 18 und des Verhältnisses dieser Spaltungen zu denen in 1, 11 u. 3, 3. An ersterer Stelle würde der Ausdruck die Vorstellung erwecken, als ob das *προφητεύειν* und *γλώσσαις λαλεῖν* etwa die Mahlzeit begleitet habe oder ihr gefolgt sei. Nach 10, 14—17 ist es aber unmöglich, dass ein *ἄπιστος* an dem gemeinsamen Mahl teilnahm. Die Corinther wussten, um was für Zusammenkünfte es sich handelte, und darum brauchte es nicht deutlicher gesagt zu sein. So ist es nicht zu verwundern, dass wir nur mit Mühe erkennen können, ob das *κυριακὸν δεῖπνον* die ganze Mahlzeit oder nur eine eucharistische Feier am Schluss benennt. Die Heranziehung der Abendmahlsworte Jesu als Norm führt noch nicht notwendig auf letzteres; denn der Apostel braucht die Gemeinde nicht sclavisch an sie binden zu wollen.

Soviel ich sehe, sind drei Auffassungen möglich. 1. Das Mahl der Corinther verläuft so, dass bei ihm verschiedene Speise gegessen und Wein getrunken wird. Bei Brot und Wein gedenkt man an Jesu Tod und reicht sie als Jesu Leib und Blut umher. Das ganze Mahl heisst *δεῖπνον κυριακόν, τράπεζα κυρίου* (Jülicher, (Spitta)).

2. Das Mahl besteht überhaupt bloss aus Brot und Wein, ist als ganzes Gedächtnismahl Christi, *κοινωνία τοῦ σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, ἄρτος καὶ ποτήριον κυρίου*. Eine Erweiterung des Begriffs Brot zu Speise, wie sie sonst vorkommt, ist hier durch 10, 17; 11, 27 ausgeschlossen.

3. Es findet eine Mahlzeit mit beliebigen Gerichten statt, zu der jeder einen Teil mitbringt. Am Schluss wird das Abendmahl mit Brot und Wein gefeiert (gewöhnliche Auffassung).

Für die beiden ersten Möglichkeiten spricht, dass von zwei Teilen des Mahles nichts deutliches gesagt ist. Da aber auch von anderer Speise nicht die Rede ist, würde die zweite die natürlichste sein: es handelte sich um ein recht einfaches Mahl, das gemeinsam sein sollte, bei dem aber in Corinth jeder das mitgebrachte selbst ass (11, 21). Den einzigen Anhalt zur Entscheidung giebt v. 21[1]). Ergänzt man zu *φαγεῖν*: *κυριακὸν δεῖπνον*, so gehört das *ἴδιον δεῖπνον* zum *κυριακόν*. Ebenso wäre es, wenn v. 21 den stricten Gegensatz zu v. 20 bildete: es ist nicht möglich, ein Herrenmahl zu essen, sondern ein jeder isst das eigene Mahl und das Resultat ist dann, dass der eine hungrig bleibt, der andere trunken wird. Nun steht aber im Eingang von v. 21 nicht *ἀλλά*, sondern *γάρ*; deshalb ist es nicht nötig, den Gegensatz so scharf zu fassen. Ja es ist wegen des Wortes *προλαμβάνειν* unmöglich. So viel ich sehe, kann das nur »vorwegnehmen« im zeitlichen Sinn, nicht aber »vornehmen — zum Essen« mit localer Bedeutung, heissen. Dann muss es sich bei dem *ἴδιον δεῖπνον* um etwas der gemeinsamen Feier, bei der Brot und Wein als Leib und Blut Jesu genossen wurden, voraufgehendes handeln[2]). Zu

1) Weder aus v. 20 noch aus v. 25 lässt sich etwas Sicheres erkennen. Die in v. 20 sprachlich allein zulässige Erklärung: »es ist bei euern Zusammenkünften nicht möglich, das Herrenmahl zu essen« passt zu allen dreien (weder kann der gen. absol. Subject des Satzes sein noch kann das Subject einfach fehlen); *ὁσάκις ἂν πίνητε* in v. 25 bezieht sich wegen v. 26 auf jede Feier, nicht aber, im Gegensatz zu dem übermässigen Trinken der Corinther, auf jeden Trunk, den sie bei dem Mahle zu sich nahmen.

2) Ob dann *κυριακὸν δεῖπνον* der Name für das Ganze oder nur für das Abendmahl ist, hat keine grosse Bedeutung. Der Name *δεῖπνον* für das Essen von Brot und Trinken von Wein ist nicht auf-

demselben Resultat führt folgende Erwägung: Die Befolgung des von Paulus angenommenen Befehls Christi erheischt nur den Genuss von Brot und Wein. Waren auch andere Speisen beim Mahl, so wurden diese nicht als *σῶμα* oder *αἷμα Χριστοῦ* empfangen. Denn abgesehen von allem andern werden in 10, 16 nur Kelch und Brot als Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi vermittelnd angesehen. Nur dieser Teil des Mahles hatte also specifisch religiösen Charakter. Nun darf man auch hervorheben, dass Paulus doch den Zusatz *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* wohl kaum nur aus historischen Gründen bietet, sondern weil die Praxis auch hierin pietätsvoll dem Beispiele des Herrn gefolgt war. Grade indem man die Wiederholung der Handlung im Verlauf eines Mahles vornahm, schloss man sich ganz eng an die Feier Jesu an, bei der die Spendung seines Leibes und Blutes ziemlich am Ende stand [1]). Endlich erklärt sich die später erfolgte Abtrennung der Eucharistie von dem Mahle viel einfacher, wenn sie bereits ein besonderer Teil desselben war, als wenn man das ihr besonders eigentümliche gar nicht erkennen konnte [2]). Wenn Paulus trotzdem nicht weiter von zwei gesonderten Teilen des Mahles spricht, so beruht das darauf, dass die Corinther ihn auch ohne das verstehen konnten (cf. oben).

An der verteidigten Auffassung irre machen könnte nur v. 29, insofern *μὴ διακρίνων* sich nach den Rügen Pauli leicht auf die Mahlzeiten als ganze beziehen liesse. Aber durch den Zusammenhang mit dem eben besprochenen v. 28 wird eine andere Erklärung gefordert, und wenn die beiden Arten un-

---

fällig, wenn man beachtet, dass natürlich mehr Brot gereicht wurde als bei unsern Feiern, und dass *δεῖπνον* sowohl wie *τράπεζα* öfter im Sinn von Speise gebraucht wird.

1) Zu beachten ist doch auch, dass Paulus nirgends tadelt, dass man sich bei dem gemeinsamen Mahle satt essen wollte; nur dass man das gesegnete Brot und den gesegneten Kelch dazu benutzt, kann er nicht loben. Nicht vor dem gemeinsamen Mahl, sondern vor dem Genuss von Brot und Wein soll man sich prüfen v. 28 (unmisverständlich steht da: und so esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch — das auf alle Speisen auszudehnen, hat man kein Recht).

2) Der Hauptgrund ist allerdings der erste: Wenn Paulus sagt: »Jeder nimmt das eigene Mahl vorweg, wenn ihr zusammenkommt, das Herrenmahl zu essen«, kann man ihn nur so verstehen, dass dann auf das eigene Mahl noch etwas folgte: nämlich der gemeinsame Genuss von Brot und Wein als *σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ*. Spitta dreht also den Thatbestand grade um, wenn er S. 248 behauptet, dass der Genuss des gesegneten Brotes und Kelches den Anfang der Mahlzeit gebildet habe.

würdiger Abendmahlsgäste nach v. 21 die πεινῶντες, die das Brot nun zur leiblichen Sättigung geniessen müssen, und die μεθύοντες sind, die physisch ein διακρίνειν nicht mehr ausüben können, so liegt es wohl am nächsten, an sie auch hier in erster Linie zu denken. Die andern Gründe Jülichers scheinen mir nicht stichhaltig zu sein. Dass 1. Cor. 10, 21 mit der ganzen Feier in 11, 20 ff. identisch sein müsse, lässt sich nicht nur nicht beweisen: nach v. 16 kann τράπεζα neben ποτήριον nur vom Brote gesagt sein. Die Parallele mit dem Opfermahl bot nicht das ganze Mahl, sondern nur der specielle Teil, in dem Leib und Blut Christi empfangen wurde — also konnte auch nur dieser Teil mit ihm verglichen werden. Das δοκιμάζειν v. 28 kann der Versammlung vorausgehen oder in ihr stattfinden. Der Zusammenhang spricht mehr für letzteres. In ersterem Falle macht es jene Misbräuche, die ein ἀναξίως ἐσθίειν im Gefolge haben, von vornherein unmöglich, im letzteren darf es um seinetwillen nicht zu solchen Misbräuchen kommen. Jedenfalls bezieht es sich, wie im Verse deutlich ausgesprochen ist, auf den Genuss von Brot und Wein allein, nicht auf die Teilnahme am Mahl im allgemeinen (cf. S. 104 [1]). — Dass die Versündigung am Leibe des Herrn im willkürlichen An-sich-reissen von Brot und Wein bestehe, sagt Paulus nirgends; dagegen tadelt er, dass das Resultat des Vorwegnehmens des eigenen Mahles sei: ὃς μὲν πεινᾷ, ὃς δὲ μεθύει, und dass darin eine Verachtung der Gemeinde Gottes und eine Verächtlichmachung der Armen liege — und das grade in v. 21. 22, wo er deutlich sagen musste, was er misbilligte.

Man hat noch einen Mittelweg einschlagen und die Stelle so verstehen wollen, dass die Herren sich zuerst von ihren Sclaven hätten das Mahl bereiten lassen und dass dann für die Sclaven nichts mehr übrig geblieben wäre (so Grafe; früher schon Grotius). Dazu lautet die Stelle aber viel zu allgemein; wenn Paulus schreibt: ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει so kann man nur daran denken, dass alle vorher das gegessen haben, was sie sich mitbrachten.

Darin hat Jülicher jedenfalls Recht, dass das Abendmahl noch nicht ganz deutlich von der andern Mahlzeit getrennt war; der Uebergang vom einen zum andern war unvermittelt, dem Unkundigen schwer erkennbar, den feiernden Christen aber wohlbewusst (wenn nicht vielleicht ein Wort wie τράπεζα κυρίου zur Eucharistie überleitete). Jedenfalls beendete man das Mahl nicht, um zur Eucharistie überzugehen, sondern diese war ein Teil von jenem. Die in Corinth durch das Vorwegnehmen des eigenen Mahls eingetretene deutliche Scheidung war in Pauli

Augen ein Misbrauch, der abgestellt werden sollte [1]. Ebenso hebt Jülicher mit Recht hervor, dass es sich hier nicht um Agapen im Sinn von Armenspeisungen handelt. Einmal bekamen ja grade die Aermeren nichts von dem, was die Reicheren mitbrachten, und dann hätte Paulus auch wohl irgendwie an die Pflicht der Liebesthätigkeit erinnert. Man könnte vielleicht aus v. 23 schliessen, dass er das erste Mahl zur Agape gestaltet haben wollte —, und es könnte auf solche Weise zur Verbindung von Agape und Abendmahl gekommen sein —, wenn nicht der Anfang von v. 34 Bedenken erweckte. — Der religiöse Charakter des übrigen Teiles des Mahls beruht dann nur darauf, dass es Mahl der christlichen Gemeinde als solcher war und die Grundlage für die Abendmahlsfeier darbot. Auf diesen Charakter wird aber wenig Gewicht gelegt, denn Paulus sagt nur, dass ein unwürdiger Genuss des Abendmahls herbeigeführt wird, wenn bei dem ersten Teile die einen hungrig bleiben, die andern zu viel trinken. — Die Corinther erwarteten nach 11, 2 wohl keinen Tadel wegen ihrer Feier. Da der Brauch, ein gemeinsames Mahl zu halten, an korinthischen Gewohnheiten einen Anknüpfungspunct hatte, wurde, was dabei üblich war, leicht mit herübergenommen: jeder ass die von ihm mitgebrachten Speisen, auch vor dem *μεθύειν* schreckte man nicht zurück, — man dachte sich dabei nicht viel, wie bei allen eingebürgerten Gewohnheiten.

Der Zweck des Mahls sollte nicht die Sättigung, sondern die Pflege der Gemeinschaft als Vorbedingung gemeinsamen Abendmahlsgenusses sein. Wohl wird nur im Gegensatz zu dem isolierten Essen in v. 22 gesagt: Habt ihr denn nicht Häuser zum Essen und zum Trinken? [2], und in v. 34 kann *εἴ τις πεινᾷ* etc. im Zusammenhange so verstanden werden, dass die welche stark hungrig und deshalb geneigt sind, das eigene Mahl vorwegzunehmen, aufgefordert werden, zu Hause etwas zu geniessen (Schmiedel). Aber wenn es vorher heisst: *ὃς μὲν πεινᾷ*, wird man bei *εἴ τις πεινᾷ* an dieselben Menschen denken; ihnen wird der Rat gegeben, zu Hause zu essen, damit ihnen von vornherein die Möglichkeit genommen ist, das Abendmahl zur leiblichen Sättigung zu geniessen und so ein Gericht über sich herauszufordern. Die Griechen konnten sich

---

1) Erst in der Didache ist durch das Schlussgebet *μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι* und die Aufforderung: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω. εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω,* die sich wegen der zweiten Hälfte nur auf das Abendmahl beziehen kann, eine deutliche Trennung markiert.

2) Wenn sie jeder das eigene geniessen wollten und dadurch zeigten, dass es ihnen vor allem auf das sinnliche Essen und Trinken ankam, so konnten sie dem Genuss ja zu Hause fröhnen.

bei einem Mahl wohl keinen andern Zweck als den der Sättigung denken; für die Juden war es vor allem die Form, um dem Gedanken inniger Zusammengehörigkeit deutlichen Ausdruck zu geben und die Gemeinschaft zu stärken.

Von den beiden im Anfang vom Mahle Jesu aus constatierten Möglichkeiten ist also die zweite befolgt: in genauer Uebereinstimmung mit dem Mahle Jesu hat man ein Mahl der Gemeinde gehalten und im Verlauf desselben, wahrscheinlich gegen Ende, das Opfermahl des Herrn.

Die Reihenfolge der beiden Teile des Abendmahls wird darum auch von jeher dieselbe gewesen sein. Darauf dass Paulus sonst kaum beim Wein in dem Einsetzungsbericht *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* hinzugefügt haben würde, kann auch hier wieder hingewiesen werden. Spitta behauptet allerdings das Gegenteil, unter Berufung darauf, dass jüdischem Brauch entsprechend in 1. Cor. 10, wo es sich nicht um die Anschauung vom Abendmahl, sondern um die Abendmahlsliturgie handle, und in der Didache cp. 9 der Becher vor dem Brot genannt wäre. Diese Beobachtung scheint mir jedoch nicht von grosser Bedeutung zu sein. Zunächst ist es mehr als zweifelhaft, ob 1. Cor. 10 im Unterschiede von cp. 11 durch die Liturgie bestimmt ist. Viel liturgischer klingt wenigstens 1. Cor. 11. Zur Erklärung der Reihenfolge in 1. Cor. 10 hat man mit gutem Grunde auf die Parallele mit den Opfermahlzeiten hingewiesen, um die es sich im Zusammenhange grade handelt: wie dort der Bechersegen vorangeht, so ist er auch hier an die Spitze gestellt. Aber darf man überhaupt — und vor allem bei Paulus — aus einer absichtslosen Nebeneinanderstellung auf die Reihenfolge schliessen? Es würde doch niemand aus einer erbaulichen Besprechung über Predigt, Gebet, Gesang im Gottesdienst — selbst wenn sie mit den Worten begänne: zuerst was die Predigt anlangt (cf. Didache cp. 9) — die Folgerung ziehen, dass der Gottesdienst mit der Predigt seinen Anfang nimmt. Ausserdem war der Geist der Freiheit, dem Paulus auch da nirgends entgegentritt, wo er die Unordnung zu beseitigen sucht, nach dem 1. Corintherbrief noch so mächtig, dass man auf die Reihenfolge der Akte kaum grosses Gewicht gelegt haben wird [1]). Etwas anders liegt die Sache bei der Didache. In ihr kommen schon statutarische Festsetzungen über Fasten, Beten (cp. 8) etc. vor. Dennoch findet sich auch in ihr keine Festlegung der

---

1) Ganz unwahrscheinlich ist doch auch Spittas Vermutung, dass man sich im heidnischen Corinth in der Reihenfolge nicht nach der Stiftung des Herrn, die man kannte, sondern nach den jüdischen Genossenschaftsmahlen gerichtet habe.

Abendmahlsliturgie. Nur Gebete für diese Feier werden vorgeschrieben; doch sollen auch dabei die Propheten die Freiheit behalten, eigene an die Stelle setzen zu dürfen. Deshalb darf man aus der Reihenfolge der Gebete nicht so weitgehende Schlüsse ziehen, zumal da es unmittelbar nachher heisst: μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω, und dieselbe Reihenfolge in cp. 10 § 3 vorliegt. — Auffällig könnte vielleicht erscheinen, dass im 1. Corintherbrief und hier, grade wenn von der Eulogie die Rede ist, der Kelch zuerst genannt wird, während beim Genuss selbst das ἐσθίειν voransteht. Man könnte ja geneigt sein, daraus zu schliessen, dass die Eulogie von Wein und Brot (in dieser Reihenfolge) dem Essen von Brot und Wein vorangegangen wäre [1]). Aber auch das setzt Gebundenheit an liturgische Formen voraus, die für Pauli Zeit nach allem, was er sonst geschrieben hat, einfach ausgeschlossen ist. Wahrscheinlich ist auch hier in der Didache die Voranstellung des Bechersegens zufällig. Möglicherweise könnte der Name εὐχαριστία Anlass dazu gegeben haben. Dieser benennt in der Einleitung zu den Gebeten die ganze Handlung, während εὐχαριστεῖν in cp. 14 (κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε) vom Becher gebraucht ist (cf. auch ποτήριον εὐλογίας bei Paulus). Somit konnte letzterer vorantreten, weil der Ausdruck εὐχαριστία an ihn erinnerte. — Nicht anders würde meines Erachtens die Entscheidung ausfallen, wenn bei Lucas der kürzere Text wirklich der ursprüngliche wäre. Man müsste doch wenigstens eine ganz entfernte Analogie für Scrupulosität in äusseren Fragen aus der apostolischen Zeit beibringen können, um berechtigt zu sein, auf die verschiedene Stellung von Essen und Trinken irgend welches Gewicht zu legen [2]).

---

1) Das würde mit der Auffassung Bickells von Luc. 22, 17 ff. stimmen, wonach Jesus zuerst den Becher segnet, dann das Brot segnet und verteilt, endlich den Becher umherreicht, ja es liesse sich sogar zur Erklärung der Uebergehung des in 1. Cor. 10 stark betonten Segens beim Kelch in 1. Cor. 11 verwenden.

2) Es braucht also der Hinweis Spittas auf die jüdischen Genossenschaftsmahle gar nicht zur Erklärung herangezogen werden. Ja das ist schlechterdings unmöglich. Denn nach Berachot 8, 8 stritten Hillels und Schammai's Schüler darüber, ob, wenn der Wein nach der Speise aufgetragen wurde und nur ein Becher da war, zuerst der Wein und dann die Speise oder erst die Speise und dann der Wein zu segnen sei. Wenn sich nun nachweisen liesse, dass die christlichen Gebräuche sich ganz eng an die jüdischen angeschlossen haben, so müsste man zunächst untersuchen, ob die Christen sich in diesem Fall nach Hillel oder nach Schammai gerichtet haben; es könnte auch Jesus als Schüler Hillels das Brot zuerst gesegnet haben, während die Christen es vorzogen, der Schammaitischen Weise zu

Die Speisen, die in der Regel zum Abendmahl genommen wurden, waren Brot und Wein — dieselben, welche Jesus bei der Einsetzung benutzt hatte. Diese waren an sich und durch den Vorgang Jesu die gegebenen Sinnbilder für die darzustellenden Gedanken und die gegebenen Uebermittler der in ihnen gespendeten Gaben. Die Hauptsache war freilich, dass man die Elemente als Leib und Blut Jesu empfing, als Media, um an seinem Opfertod Anteil zu erhalten. Darum ist es möglich, dass man sich nicht sclavisch an die ursprünglichen Elemente hielt und, wo man guten Grund dazu hatte, statt Wein auch Wasser verwandte. In den synoptischen Evangelien und bei Paulus kann allerdings, wie wir sahen, unter dem *ποτήριον* nur ein Becher Wein verstanden werden. Erst in verhältnismässig später Zeit hören wir davon, dass der Wein durch Wasser ersetzt ist, und auch da handelt es sich nicht um eine weitverbreitete Sitte (cf. Zahn, Jülicher, Grafe gegen Harnack — und Brandt, der Harnacks Resultate, ohne auf die dagegen erhobenen Einwände einzugehen, herübernimmt). Dass die Armut der ersten Gemeinde den Gebrauch von Wein verboten hätte, ist nicht anzunehmen, da der Wein als eins der Hauptproducte des Landes im Volksleben eine ganz andere Stellung einnahm als bei uns. Rom. 14, 21 kann man vor allem nicht mit Grund gegen den Weingenuss im Abendmahl anführen. Zwar ist nicht mit Michelsen *κρέα* und *οἶνον* als Zusatz zu streichen und statt *ἐν ἕν* zu lesen. Ist auch *προς-*

---

folgen. — Ja man könnte aus den Bestimmungen des Tractats Berachot noch weitere Folgerungen ziehen. Nach cp. 6, 5 braucht der, welcher für den Wein vor der Speise gedankt hat, für den hinterher gereichten kein Dankgebet zu sprechen. Der Segen über dem Brot genügt zum Segnen der übrigen Speisen, nicht aber umgekehrt. Nach cp. 6, 6 betet jeder für sich, wenn der Wein beim Essen (בתוך המזון) gebracht wird oder wenn man zu Tische sitzt; geschieht es nach dem Mahle oder während man zu Tische liegt, so spricht einer das Segensgebet für alle. Daraus liessen sich folgende Schlüsse ziehen: Paulus betont bei Christus, dass er *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* den Wein segnet, um zu erklären, weshalb nicht jeder Jünger den Segen spricht. Da nur vom gesegneten Brot in 1. Cor. 10 und Didache 9 die Rede ist, wird das Brot vor der andern Speise genossen sein, da sonst auch von einem Gebet über dieser noch gesagt sein müsste. Trotz der von Jesus befolgten Ordnung hat man später den Becher vor dem Brot gesegnet, als man ihn schon früher während des übrigen Mahles umherreichte. Eine spätere Wiederholung des Segens bei dem Becher, der nach dem Brot getrunken wurde, war dann nicht nötig. — Thatsächlich sind alle diese Möglichkeiten ausgeschlossen, da wir uns weder im 1. Corintherbriefe noch in der Didache auf dem Boden der Mischna befinden und beide Schriften nicht von Rabbinen, die an solchen Bestimmungen ihre Freude hatten, verfasst sind.

κόπτειν ἐν keine sonst übliche Construction, so lässt sie sich doch auch nicht als unmöglich erweisen; man braucht kaum *ἐν ᾧ* »auf Grund wovon« zu übersetzen (cf. כשל ב). Aber allerdings ist *πιεῖν οἶνον* im Zusammenhange ohne jede hervorragende Bedeutung. Paulus erwähnt im ganzen Capitel mit keinem Worte solche, die an dem Weintrinken Anstoss nehmen — so ist es ein ganz unbilliges Verlangen, von ihm zu fordern, dass er die Ausnahmen, die bei der angenommenen Möglichkeit etwa statt haben müssten, anführte, zumal der Vers ebensowenig ein Verbot des Weintrinkens wie des Fleischessens enthält, sondern eine Liebespflicht einschärft. Wenn Paulus dabei auf alle eventuell nötigen Ausnahmen hätte eingehen wollen, so hätte er zu dem *ἐν ᾧ ὁ ἀδελφὸς προσκόπτει* wohl eine ganze Reihe aufführen müssen [1]).

Auf das *κλᾶν ἄρτον* der Acta kann man sich vor allem nicht berufen. Denn wenn man einmal eine Benennung des Ganzen a potiori ablehnt, so fehlt das Wasser ebensogut wie der Wein. Meines Erachtens ist nun freilich die Möglichkeit an sich nicht absolut ausgeschlossen, dass in der Zeit, wo man das Mahl täglich beging, der Wein, der zur täglichen Nahrung nur bei gut situierten Leuten gehörte, fortgelassen und die communio sub una begangen wurde; denn es handelt sich um zwei parallele Akte mit gleicher Bedeutung: Da konnte man, wenn man Ursache dazu hatte, wohl auf den einen Teil verzichten — unbeschadet der Pietät gegen den Meister; jedenfalls war das näher liegend als eine Ersetzung des Weins durch Wasser. Dass das aber wirklich geschehen wäre, lässt sich nicht erweisen. Es würde etwas wahrscheinlicher sein, wenn bei Lucas der kürzere Text der ursprünglichere wäre. Wir glauben aber das Gegenteil, wenn auch nicht zu absoluter Gewissheit, so doch zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben zu haben. — Somit haben wir auch über den äusseren Verlauf des Mahles eine im wesentlichen einheitliche Tradition, aus der wir erkennen, dass man sich auch im Aeussern pietätsvoll eng an die erste Feier Jesu angeschlossen hat.

Zum Schluss empfiehlt es sich noch, wegen der Anerkennung, die der kürzere lucanische Text in neuerer Zeit vielfach gefunden hat, auch einmal die Möglichkeit ins Auge zu fassen, dass er der ursprüngliche sei, und die Folgerungen zu prüfen, die sich daraus ergeben könnten.

---

1) Cf. auch Jülicher, a. a. O. S. 228 f. Noch weniger hätte man ein Recht, sich auf diese Stelle zu berufen, wenn es sich in Rom. 14 um den Genuss von Opferteilen handelte cf. Riggenbach, Stud. u. Krit. 1893, S. 675.

1. Wenn Lucas im Evangelium wirklich nur erklärende Worte beim Brot hat, so wird man zunächst annehmen, dass er auch in den Acta im *κλᾶν ἄρτον* eine ähnliche Handlung sich vorgestellt habe. Der Weingenuss im Abschiedsmahle Jesu hat dann nur dieselbe Bedeutung wie das Passahessen. Er mag auch später stattgefunden haben, notwendig war seine Hinzunahme nicht. Das Essen des gebrochenen Brotes stand im Mittelpunct der ganzen Handlung. Man kann dann die lucanische Tradition als secundär ansehen, vielleicht auf Grund davon entstanden, dass man den Kelch als weniger bedeutend und schwerer zu beschaffen zeitweilig fortgelassen hat. Man kann aber auch, wenn man der Ansicht ist, dass Lucas die *λόγια* uns reiner erhalten hat als Matthäus, annehmen, dass er das Ursprüngliche bewahrte, während Matthäus nach Marcus veränderte. Die weitere Entwicklung hätte sich dann etwa so zugetragen: Solange die Mahlzeiten noch täglich gehalten werden, wird nur das Brot gebrochen; je mehr sie feierlich werden, kommt der bei feierlichen Gelegenheiten übliche Wein hinzu — vielleicht auch in Erinnerung daran, dass bei Jesu letztem Mahl Wein getrunken ist —, bis der Genuss des Weins ganz mit der Handlung verschmilzt (andere mögen statt des Weins Wasser genommen haben).

Oder der Wein ist dem Mahl von vornherein eigentümlich gewesen, weil er in dem letzten Mahle Jesu nicht gefehlt hatte. Eine förmliche Recitation der Einsetzungsworte ist, wie oben nachgewiesen, für diese Zeit kaum anzunehmen. Infolge des Nebeneinandertretens von Brot und Wein ist die Tradition, nach der Jesus nur beim Brot ein *τοῦτό ἐστιν* gesprochen hat, durch entsprechende Worte beim Wein bereichert. Spätestens als Paulus sein öffentliches Wirken begann, muss dieser Parallelismus bereits geschaffen gewesen sein, wenn er mit dem *ἀπὸ τοῦ κυρίου παρέλαβον* nicht direkt die Unwahrheit gesagt hat. Falls nicht schon die älteste Gemeinde dem Wein die Deutung auf das Blut als Bundesblut gegeben hat, ist es Paulus gewesen, der den neuen Bund in die Formel eingesetzt hat und das ist dann später (bei Marcus und Matthäus) den Worten beim Brot noch mehr conformiert.

Hat Jesus wirklich nur beim Brot die begleitenden Worte gesprochen, so ergeben sich für die Deutung der Handlung verschiedene Möglichkeiten. Im kürzern Lucastext fehlt ja jeder Hinweis auf das Essen und auf eine Wiederholung. Daher ist es hier möglich, an eine rein symbolische Handlung zu denken, die Jesus vornahm, nachdem er durch das gemeinsame Trinken die Jünger zu einer Genossenschaft vereinigt und erkannt hatte, dass sie den dabei ausgesprochenen Todesgedanken

nicht verstanden. Ferner liesse sich dann σῶμα ohne αἷμα auch leichter von der Person verstehen, sei es in Weizsäckers oder Spittas Sinn oder in dem der Vertreter einer mystischen Abendmahlslehre. Kurz es ist hier alles viel unbestimmter und daher der Phantasie der weiteste Spielraum gelassen. — Eine solche Entwicklung, wie wir sie oben annahmen, ist zwar nicht ganz unmöglich, aber doch sehr unwahrscheinlich, da lediglich das Nebeneinanderstehen von Brot und Wein noch kein genügendes Motiv zur Erfindung von Worten Jesu über den Wein ist (cf. auch die oben gegen eine rein symbolische Deutung geltend gemachten Gründe).

2. Man kann aber natürlich auch die aus dem Terminus κλᾶν ἄρτον gezogenen Consequenzen ablehnen, weil die Benennung der Handlung nach einem ihrer Teile nicht fern lag. Dann muss man den kürzeren Lucanischen Text auf einen Irrtum des Verfassers zurückführen. Dasselbe Motiv, das nach unserer Ansicht den Abschreiber veranlasst hat, v. 19ᵇ und 20 auszulassen, kann ja auch für Lucas selbst massgebend gewesen sein: Er hatte bereits von einem Becher und einem Worte Jesu, das im Anschluss an ihn gesprochen ist, berichtet; den hat er für den Abendmahlskelch gehalten und darum den zweiten fortgelassen. Bei einem verhältnismässig so selbständigen Schriftsteller wie Lucas ist das natürlich an sich möglich. Aber schwierig bleibt es doch immer, dass er die ihm aus Tradition und Praxis bekannte Bedeutung des Bechers übergangen haben sollte. Es hinderte ihn ja nichts, wenn er den Becher an die erste Stelle setzen wollte, auch da gleich die ihm bekannte Deutung hinzuzufügen: Er konnte Abschiedspassah und Abschiedsbecher in ihrer gegenseitigen Beziehung lassen und brauchte nur am Schluss die sogenannten Einsetzungsworte Jesu nachzutragen. Dass er wegen des Parallelismus zwischen v. 15 f. und 17 f. das inhaltlich Wichtigere fortgelassen haben sollte, ist doch kaum glaublich. Ein etwas ungeschickter Abschreiber konnte wohl nach v. 17 f. meinen, der Abendmahlskelch sei schon erwähnt; dem Schriftsteller konnte es nicht entgehen, dass grade das für diesen Charakteristische noch fehlte.

Es bestätigt sich also auch hier, dass der kürzere Lucastext nicht der ursprüngliche sein kann, und dass wir gut gethan haben, unserer Untersuchung den längeren mit zu Grunde zu legen.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Kritisch-exegetischer Kommentar

über das

NEUE TESTAMENT,

begründet von **H. A. W. Meyer.**

Abth.:						
I. 1.	Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss	1890.	8. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
— 2.	Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	1892.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
II.	Ev. Johannis, v. B. Weiss	1893.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
III.	Apostelgesch., v. H. H. Wendt	1888.	7. Aufl.	7 40	gebunden	8 90
IV.	Römerbrief, v. B. Weiss	1891.	8. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
V.	1. Korintherbrief, v G. Heinrici	1888.	7. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
VI.	2. Korintherbrief, desgl.	1890.	7. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
VII.	Galaterbrief, v. F. Sieffert	1894.	8. Aufl.	5 —	gebunden	6 50
VIII.	Epheserbrief, v. Wold. Schmidt	1886.	6. Aufl.	4 —	gebunden	5 50
IX.	Briefe an Philipper, Kolosser, Philemon, v. E. Haupt		Ist im Druck.			
X.	Thessalonicherbr., v. W. Bornemann	1894.	5. u. 6. Aufl.	9 —	gebunden	10 50
XI.	Timotheus u. Titus, v. B. Weiss	1893.	6. Aufl.	5 80	gebunden	7 30
XII.	Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl	1887.	5. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
XIII.	Hebräerbrief, v. B. Weiss	1888.	5. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
XIV.	Johannesbriefe, v. B. Weiss	1888.	5. Aufl.	3 40	zusammen gebunden	8 30
XV.	Jacobusbrief, v. W. Beyschlag	1888.	5. Aufl.	3 40		
XVI.	Offenbar. Johann., v. W. Bousset		5. Aufl.	Ist in Vorbereitung.		

Der Preis des **Gesamtwerkes** bei gleichzeitigem Bezug aller 17 Bände beträgt jetzt statt 108 Mark

75 Mark (in soliden Halb=Lederbänden 97 Mark 50 Pf.).

Die 1888 begonnene Umgestaltung des Werkes hat dem Verlangen nach größerer Übersichtlichkeit, Lesbarkeit und straffem einheitlichen Gang der Erörterung (unter Ausscheidung alles irgendwie Veralteten aus der Geschichte der Exegese) Rechnung getragen, und es ist erstrebt, die berechtigte historische Eigentümlichkeit des „alten Meyer“ — den Charakter eines Repertoriums — trotzdem zu wahren. Im Text ist jetzt möglichst nur die eigene Auslegung der Bearbeiter gegeben, die Auseinandersetzung mit den Ansichten anderer ist großenteils in die Anmerkungen verwiesen.

So verjüngt wird das Werk nicht nur wie seit 62 Jahren seinen Platz als Haupt=Fundgrube der Exegeten von Fach behaupten, sondern zugleich sich wieder als ein mit Genuß lesbares Handbuch für das Studium derjenigen Theologiestudierenden und Geistlichen bewähren, welche in die einzelnen Teile der Heiligen Schrift tiefer eindringen und sich ein gediegenes selbständiges Urteil erwerben wollen.

In der **Kartellztg. akad.=theol. Vereine** 1891, Nr. 2 schreibt Herr Pred. **A. Böhm:** „Als die Jubiläumsausgabe dieses Kommentars erschien, stand ich vor der Frage, **ob ein Student gut thäte, dieses bewährte, aber anscheinend teuere Werk sich anzuschaffen.** Da ich überzeugt war, daß ich später als Prediger und Katechet oft genug Veranlassung zu gründlicher Exegese haben wurde, so wagte ich die Anschaffung, und habe sie nicht bereut. *Je länger ich den Meyer besitze, um so unentbehrlicher wird er mir.* Die kurzgefaßten Kommentare in allen Ehren: sie mögen für eine fortlaufende Lesung treffliche Dienste leisten, aber gründliche Schriftforschung, das notwendige Eingehen auf Einzelheiten, das liebevolle Verweilen bei jedem Verse werden sie nicht anregen. *Wer als Student, wenn auch manchmal mit etwas Mühe, sich in Meyers und seiner Mitarbeiter Eigenart hineingearbeitet hat, wird den Kommentar im Amte ungern entbehren.* Ohne vollständigen Kommentar des N. T. sollte aber das Studierzimmer keines Kandidaten und Pastors sein.“

Aus der Besprechung der 8. Aufl. v. B. Weiß der Abth. I, 1 im **Theol. Lit.=Bl.** 1890, Nr. 50: „Wer nicht *wenigstens* einige neutest. Hauptschriften mit umfassenden Kommentaren durcharbeitet, der wird das Wesen evangelischer Schriftforschung niemals recht erfassen und auch im Amte vom Gebrauch kurzgefaßter Handbücher keinen wahren Nutzen haben.“

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 436 460

